La aproximación a la Biblia, para muchos sectores de los fieles, no se hace ni con la seriedad y riqueza que los estudios modernos sobre la Biblia han aportado, ni con las orientaciones que la misma Iglesia ha ido dando a los creyentes. Tenemos así una contradicción que tiene graves consecuencias para su vida misma: la contradicción de sectores que leen la Biblia desconociendo los documentos oficiales en los que la jerarquía presenta orientaciones para leerla.

Como consecuencia de este desconocimiento debemos lamentar el predominio todavía entre nosotros de lecturas de fuerte tendencia fundamentalista, hechas bajo el pretexto de fidelidad y de consideración de la sacralidad del texto de la Biblia.

Es frecuente encontrarse con una contraposición: por una parte la jerarquía de la Iglesia nos exhorta a informarnos de los avances a los que en materia bíblica hemos llegado y leer de manera consecuente con ello la Biblia, y por otro lado algunos grupos de la Iglesia insisten en sembrar dudas y desconfianza sobre la lectura "moderna" de la Biblia que, según ellos, está en "crisis". Esta contraposición explica nuestro escrito, que quiere ser una "protesta con propuesta".

Centro de Espiritualidad Ignaciana

El escándalo de la Palabra- E. Arens y M. Díaz Mateos

cep

Centro de Espiritualidad Ignaciana

Eduardo Arens
Manuel Díaz Mateos

El escándalo de la Palabra

¿Interpretación de la Biblia en crisis?

cep

CEP - 182 - 1997

Carátula: Mila Acuña

CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES (CEP)
Camilo Carrillo 479 - Apartado 11-0107
Lima 11 - Perú

CENTRO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA
Fulgencio Valdez 780
Lima 5 - Perú

Diciembre 1997

Eduardo Arens
Manuel Díaz Mateos

El escándalo de la Palabra

¿Interpretación de la Biblia en crisis?

Presentación por Mons. Oscar Alzamora

Centro de Espiritualidad Ignaciana

cep

Presentación

Estimo que el presente libro va a cumplir una función muy importante. He visto con mucho gusto que el interés por el conocimiento de la Biblia se ha incrementado enormemente en los últimos decenios, pero con frecuencia la lectura de la Biblia y su interpretación se han hecho con criterios poco claros: o se ha tendido a una interpretación literal, que en varias partes del sagrado texto no era la intención del autor, o se le ha dado interpretaciones antojadizas según los prejuicios o presupuestos de los lectores. La Santa Sede ha publicado un documento sobre la Interpretación de la Biblia en la Iglesia, pero con frecuencia no está al alcance de muchísimas personas.

Este libro quiere señalar la importancia de un estudio crítico del texto, no para reemplazar una comprensión espiritual del mismo sino precisamente para fundamentar esta lectura sobre bases sólidas. Señala los muchos niveles y dimensiones que se debe tener en cuenta para que se comprenda lo que el texto mismo quiere decir. Sólo así se puede proceder luego a una lectura más profunda realizada en oración. La oposición que algunos hacen de estas dos formas de lectura perpetúa la falsa contraposición de ciencia y religión o de razón y fe, pero el hombre es uno y Dios es el autor de la razón humana y de la fe.

Queda, creo, bien claro que los autores no quieren que la Biblia se lea exclusivamente con los fríos ojos de la razón crítica, pues eso lo puede hacer inclusive un no creyente, pero insisten en que ese debe ser el primer paso o al menos una preocupación constante para no traicionar el texto en su significación original. A esto debe seguir la pregunta de qué es lo que Dios me dice a mí hoy. No que haya de proceder a una comprensión individualista e intimista de la Palabra de Dios, pero sí una lectura que me toque como persona. La Palabra de Dios convoca a la Iglesia y la fe la constituye como comunidad.

Lima, 16 de Julio de 1997.

Oscar Alzamora Revoredo
Obispo Auxiliar de Lima.

Indice

Prólogo

«Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano», nos recordaba el Concilio Vaticano II hace ya unos años (DV 12). Eso quiere decir que su palabra llega a nosotros a través de la riqueza y la limitación del lenguaje humano, igual que la imagen del Dios invisible se ha hecho visible para nosotros en el rostro humano de Cristo (Cfr. DV 13).

El misterio de la Encarnación es central en nuestra fe y es, al mismo tiempo, una clave de interpretación de la Palabra de Dios de la Escritura. Pero, por eso mismo, es también fuente de escándalo para los creyentes. De no ser así, Cristo y su palabra se hubieran impuesto a los contemporáneos como palabra de Dios. Y todos sabemos que Cristo fue piedra de escándalo para los creyentes judíos porque, siendo hombre, pretendía ser Dios (cfr. Jn 5,16-18). Los esquemas rígidos sobre Dios y su modo de actuar o de hablar les impedían ver en Cristo al revelador auténtico de Dios.

Por otro lado, encontramos en los evangelios la audacia de los que aceptan el misterio y se atreven a pro-

clamar, contra toda evidencia, que «verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15, 39). La palabra de Dios, encarnada en lenguaje humano, que tiene su máxima expresión en Cristo, participa también de este escándalo del creyente ante la palabra. Por un lado están los que, por preconceptos y esquemas rígidos sobre Dios y su actuación, niegan la humanidad del lenguaje y su encarnación en estilos, géneros o circunstancias históricas innegables sujetas a estudios científicos sobre la palabra, y por otra, los que reconocen que a través de la carne humana de la palabra nos llega la revelación de Dios. Es decir, se trata de la oposición que algunos sectores quieren marcar entre el estudio espiritual y científico de la palabra encarnada.

Las páginas que siguen pretenden mostrar que el estudio científico y humano de la palabra no sólo no está contra la fe y el magisterio de la Iglesia sino que es el presupuesto necesario e insustituible para la correcta lectura. Son una invitación a aceptar el misterio de la encarnación con todas sus consecuencias y superar el escándalo de la palabra.

*****

Como preparación al gran jubileo del año 2000, el presente año de 1997 está dedicado a contemplar la figura de Jesucristo para que nuestra vida se haga más cristiana. Pero, «para conocer la verdadera identidad de Cristo es necesario que los fieles se vuelvan con renovado interés a la Biblia», nos dice el Papa en su carta *Tertio Millennio Adveniente* (n.40). Es ahí donde nos encontramos con «la verdadera identidad de Cristo» porque, como ya nos recordó el concilio Vaticano II con la frase lapidaria de san Jerónimo, «desconocer la Escritura es desconocer a Cristo» (*DV* 25).

El uso frecuente de la Biblia, que es uno de los frutos del Concilio, ha enriquecido la teología y la vida de la Iglesia. Sin embargo, la aproximación a la Biblia, para muchos sectores de los fieles, no se hace ni con la seriedad y riqueza que los estudios modernos sobre la Biblia han aportado, ni con las orientaciones que la misma Iglesia ha ido dando a los creyentes. Tenemos así una contradicción que tiene graves consecuencias para su vida misma: la contradicción de sectores que leen la Biblia desconociendo los documentos oficiales en los que la jerarquía presenta orientaciones para leerla. Tenemos aquí un punto importante sobre el cual debemos hacer un «examen de conciencia», según la indicación de la *Tertio Millennio:* «la recepción del Concilio» por parte de los miembros de la Iglesia (n.36). Nos referimos a documentos como la *Dei Verbum,* la instrucción *Sancta Mater Ecclesia* y la reciente instrucción sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia.* Son documentos desconocidos para el gran público cristiano. Como consecuencia de este desconocimiento debemos lamentar el predominio todavía entre nosotros de lecturas de fuerte tendencia fundamentalista, hechas bajo el pretexto de fidelidad y de consideración de la sacralidad del texto de la Biblia. Como trataremos de mostrar en estas páginas, cuesta admitir el misterio de la encarnación de la Palabra, por el que se integran lo humano y lo divino en unidad inseparable. El discurso del Papa presentando el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* tiene como eje nada menos que el misterio de la Encarnación, clave para entender el misterio de la encarnación de la Palabra de Dios en palabras de hombres.

Es frecuente encontrarse por eso con una contraposición: por una parte la jerarquía de la Iglesia nos exhorta a informarnos de los avances a los que en materia bí-

blica hemos llegado y leer de manera consecuente con ello la Biblia, y por otro lado algunos grupos de la Iglesia insisten en sembrar dudas y desconfianza sobre la lectura «moderna» de la Biblia que, según ellos, está en «crisis». Esta contraposición explica nuestro escrito, que quiere ser una «protesta con propuesta», para utilizar una expresión tan arraigada en nuestro medio.

Nuestra preocupación pastoral nace de la toma de conciencia de la responsabilidad que la Iglesia misma pide a todos, incluidos los laicos, cuando en el *Catecismo de la Iglesia católica* dice, citando el Código de Derecho Canónico 212.3: «Tienen (los laicos) el derecho, y a veces incluso el deber, en razón de su propio conocimiento, competencia y prestigio, de manifestar a los pastores sagrados su opinión sobre aquello que pertenece al bien de la Iglesia y de *manifestarla a los demás fieles...*» (n.907). Queremos ejercer este derecho-deber como servicio a todo el pueblo de Dios.

Nos proponemos, por eso, presentar algunos aspectos fundamentales relativos a la Biblia en los que la jerarquía de la Iglesia se ha pronunciado en una dirección y en los que ciertos católicos, incluidos sacerdotes, no se han dado por enterados.

Si escribimos estas páginas es porque queremos compartir con nuestros hermanos en la Iglesia una riqueza que no es nuestra sino de todos, y una preocupación de fidelidad a un magisterio, olvidado por algunos, que a todos ayudaría a integrarnos más como Iglesia por el diálogo fructífero y fraterno. Como nos decía el Concilio, es necesario «que se promueva en el seno de la Iglesia la mutua estima, respeto y concordia, reconociendo las legítimas diversidades, para abrir, con fecundidad siempre creciente, el diálogo entre todos los que integran

el único Pueblo de Dios, tanto los pastores como los demás fieles. Los lazos de unión de los fieles son mucho más fuertes que los motivos de división entre ellos. Haya unidad en lo necesario, libertad en lo dudoso, caridad en todo».[1] Las palabras del Concilio no han perdido actualidad, y nosotros queremos ofrecer nuestro pequeño aporte como servicio a la unidad en la diversidad y en la libertad.

Nuestra propuesta quiere ser un servicio fraterno y eclesial, hecho desde nuestra especialidad, agradecidos al Magisterio que «estimula, admira y respeta la *vocación del teólogo*, cuya función es lograr una comprensión cada vez más profunda de la Palabra de Dios contenida en la Escritura inspirada y trasmitida por la Tradición viva de la Iglesia».[2]

[1] *Gaudium et Spes* (GS) n.92, citando a Juan XXIII en su encíclica *Ad Petri Cathedram.*

[2] Discurso inaugural de Juan Pablo II en Santo Domingo, n.7, citando la instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre *La vocación eclesial del teólogo*, n.6.

Abreviaturas

AT	=	Antiguo Testamento
DAS	=	*Divino afflante Spiritu* (Encíclica de Pío XII, 1943)
DV	=	*Dei Verbum* (Concilio Vaticano II, 1965)
EB	=	*Enchiridium Biblicum*
IBI	=	*La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (PCB, 1993)
NT	=	Nuevo Testamento
PCB	=	Pontificia Comisión Bíblica
SME	=	*Sancta Mater Ecclesia* (PCB, 1964).

I.
¿Exégesis bíblica en crisis?

La noticia periodística del Papa reconociendo el valor de la teoría de la evolución de las especies, puso en crisis a más de un creyente. Lo que no decían los periódicos era que el Papa no había dicho nada nuevo que su predecesor Pío XII no hubiera afirmado cuarenta y seis años antes en su encíclica *Humani Generis* (1950). Había, sin embargo, algo que Juan Pablo II decía y que, en nuestra opinión es muy importante: que las dificultades ante el problema de la evolución no provienen ni de la ciencia ni de la fe, sino de una mala interpretación de la Biblia.[1] Por eso consideraba necesario «llamar la atención sobre la necesidad de una hermenéutica rigurosa para la interpretación correcta de la palabra inspirada. Es conveniente delimitar bien el sentido propio de la Escritura, desechando interpretaciones indebidas que le hacen decir lo que no intenta decir».[2] Las dificultades se allanan

[1] El tema lo resaltó el titular con el que *L'Osservatore Romano* del 25 de octubre de 1996 (edición en español) presentó dicho documento del Papa: «La Biblia ofrece una luz superior que ilumina los estudios sobre el origen del hombre».
[2] Mensaje del 22 de octubre de 1996, del Santo Padre a la Academia Pontificia de las Ciencias.

con una hermenéutica rigurosa que nos acerque a la Palabra de Dios. Y esto se siente como una verdadera necesidad en la Iglesia.

Por contraste, mientras el Papa sugiere y apoya la necesidad de un estudio riguroso de la Biblia, algunos sectores de nuestro medio vienen insistiendo en que la exégesis científica y la consecuente interpretación de la Biblia están en crisis.[3] Y, al parecer, no lo dicen sin fundamento. En efecto, circula en nuestro medio un texto debido al cardenal Joseph Ratzinger, titulado *La interpretación bíblica en crisis* (Lima 1995). Un texto del cardenal Ratzinger merece particular atención por parte de los católicos, pues se trata nada menos que del prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Lo incomprensible y lamentable es que en su autoridad se fundan los responsables del folleto mencionado para restar importancia a la reciente Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica porque, según ellos, el card. Ratzinger está en contra de ella. Y aducen como prueba el folleto publicado.

¿Es verdad que el cardenal Ratzinger está contra la Instrucción que *él mismo firma y presenta*? Con todo el respeto que el cardenal se merece, creemos que los responsables de la mencionada publicación no han respetado suficientemente ni su persona ni su pensamiento. Para empezar, el folleto oculta algo que el lector debe saber:

[3] Exégesis (del griego *exeguein*, extraer, sacar a la luz) es el arte de interpretar un texto cualquiera. Más precisamente, es el trabajo de comprensión de lo que mediante el texto su autor quería comunicar. Por lo tanto, incluye estudios de semántica y lingüística en general, de condicionamientos culturales e históricos, entre otros aspectos que se deben tener en cuenta para comprender el texto. Es el primer paso en el proceso de interpretación de un texto.

no se trata de un documento oficial de la Iglesia sino de una conferencia dictada por el cardenal Ratzinger en 1988, vale decir, unos diez años atrás, cuando todavía no existía el documento oficial de la Pontificia Comisión Bíblica que preside el mismo cardenal Ratzinger y que lleva por título *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, al que los editores limeños no hacen ninguna referencia.[4] Es más, este último documento, que sí es de carácter oficial, publicado en 1993, se originó a raíz de esa conferencia, y es presentado por él.[5]

El folleto limeño no es un documento de carácter oficial de la Congregación para la Doctrina de la Fe ni de su prefecto. Es el texto de una conferencia dictada en el marco de *un coloquio ecuménico* en Nueva York en enero de 1988. En el mencionado coloquio, la conferencia de Ratzinger se complementó con las del renombrado exegeta católico Raymond E. Brown, de los protestantes William Lazaret y George Lindbeck, seguidas de una mesa redonda en la que participaron más de una docena de biblistas y teólogos.[6]

[4] La Pontificia Comisión Bíblica, conformada por veinte exegetas nombrados por el Papa mismo, es el más alto organismo de la Iglesia católica en lo referente a la Biblia. Es un órgano importante de la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida ahora por el card. Ratzinger.

[5] Conviene destacar que Mons. T. Bertone, secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en un artículo aclaratorio, «A propósito de la aceptación de los documentos del Magisterio y del disenso público», aparecido el 3 de enero de 1997 en *L'Osservatore Romano* (ed. en español), refiriéndose a las *pronunciamientos emanados de la Santa Sede* advertía que «conviene no olvidar que, aunque la autoridad de las enseñanzas del Magisterio admite grados diversos entre sí, eso no implica que la autoridad de un grado menor se pueda considerar como una opinión teológica...» (p. 10) —como es el caso de una Instrucción con respecto a una Encíclica. Eso *no incluye conferencias o entrevistas* (como la de 1988), que no son *pronunciamientos oficiales*.

[6] El texto de todo el material fue publicado en 1989 por Wm.B. Eerdmans, Michigan, con el título de la conferencia de Ratzinger, *Biblical Interpretation in Crisis*, ed. R.J. Neuhaus.

No se trata, pues, ni de una conferencia aislada ni de un documento oficial de la Iglesia. Por lo tanto, pretender otorgarle un carácter *oficial* a dicha conferencia es una seria irresponsabilidad.[7] Como ya nos advertía Pierre Grelot al hacer la reseña del libro con las ponencias, sacar del contexto la conferencia del cardenal Ratzinger es manipulación unilateral y tendenciosa (como se hizo también en Francia).[8] Debemos tener presente que el mismo cardenal, como respuesta a un diálogo enriquecedor, matizó algunas afirmaciones suyas y otras simplemente reconoció que necesitaban ser estudiadas más detenidamente.[9] El resultado de ese estudio, llevado a cabo con la Pontificia Comisión Bíblica, es el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, que lleva el respaldo del prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y, sobre todo, del Papa que lo presentó oficialmente con un elogioso discurso ante cardenales y embajadores convocados para esa ocasión, cosa excep-

[7] Dada la autoridad de quien lo pronuncia, indiscutiblemente el discurso del Papa presentando el documento de la PCB, que no sólo expresaba su plena aprobación sino que lo elogiaba, tiene mucho más peso *magisterial* que las opiniones vertidas por el Card. Ratzinger en una conferencia *ecuménica* (no a un público católico).

[8] *Revue Biblique* 98(1991), 443-448.

[9] Durante mi reciente estadía en Alemania he tenido la ocasión de conocer, a través de dos exegetas muy cercanos al card. Ratzinger, el desarrollo y pensamiento del cardenal sobre la exégesis bíblica. A raíz de las reacciones y aclaraciones suscitadas por su conferencia de 1988, cambió profundamente su opinión al respecto. Regresó a Roma convencido de la necesidad de conocer y exponer de manera más informada la exégesis bíblica. El cardenal mismo rechazó como inadecuado el primer documento de trabajo que presentó un grupo de la Comisión Bíblica, y pidió que, sin temores, se tomen en cuenta *todos* los métodos y enfoques, sin limitarse a los «clásicos» —como el documento final los expone. Hoy día el cardenal es muy respetuoso y cauto en lo tocante a la exégesis; uno de sus actuales temores es la proliferación del fundamentalismo. (EAK)

cional para este tipo de documentos.[10] Ese documento *oficial* es simplemente ignorado por los responsables de la edición hecha en Lima de la conferencia del cardenal Ratzinger, omitiendo datos elementales de fecha y de procedencia.

La publicación de la conferencia del cardenal Ratzinger, como si fuera la última palabra pronunciada por el prefecto de la Congregación de la Fe, y el silencio sistemático sobre el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, presidida por el mismo cardenal, no deja de sorprendernos y preocuparnos en cuanto a su posible intencionalidad —que va acompasada por una serie de otras publicaciones afines, todas en la misma vena.

Ahora bien, la utilización de textos fuera de contexto, o el simple desconocimiento de sus contextos vitales, sobre los que advierte clara y reiteradamente el documento vaticano, es una manipulación y tergiversación de la verdad, común en sectores conservadores. Son ellos los que, en nuestro medio, vienen insistiendo en que la exégesis bíblica está en crisis. Es más, no desperdician ocasión para desprestigiar a la exégesis científica, inclu-

[10] La Instrucción de la PCB fue presentada en ocasión del centenario de la primera encíclica, de León XIII, sobre la Biblia, la cual a su vez había sido conmemorada en su 50. aniversario por Pío XII con la *DAS*. Si el reciente documento sobre la Biblia se presentó como una Instrucción, y no como una encíclica (como sí se hizo con ocasión del centenario de la *Rerum Novarum*), se debe al contenido de la misma: toca un aspecto particular, no la globalidad de la problemática bíblica, como sería propio de una encíclica. Sin embargo, fue precisamente para resaltar la excepcional importancia del documento, que el Papa dio su solemne discurso, el cual empezó haciendo una breve reseña de los aportes de las mencionadas encíclicas (como hizo cuando publicó la *Centesimus Annus*). Publicamos en anexo el Discurso del Papa.

sive proponiendo como magisteriales, de maneras sutiles pero categóricas, interpretaciones y enfoques de corte fundamentalista contra los cuales el Magisterio ha venido advirtiendo.

Por todo esto, frente a las manipulaciones que destacamos en lo referente a la Escritura, nuestro sentido de responsabilidad pastoral como biblistas nos obliga a hacer las clarificaciones pertinentes (cf. *DV* 23; *IBI* III.C). Nuestro respeto por la verdad total y por la voz magisterial de la Iglesia en estas materias nos mueve a ofrecer algunas aclaraciones complementarias sobre puntos sensibles con relación a la Biblia que en algunos sectores generan desorientación, o suscitan interrogantes que quedan sin respuestas responsables.

1. Exégesis ayer y hoy

Para hacer exégesis se necesita conocer las lenguas originales de la Biblia, la historia y cultura de aquellos tiempos, la historia de los textos y de la misma exégesis, además de conocer de críticas textual, literaria e histórica. Por eso nos preguntamos si hay tantos exegetas en nuestro medio como para insistir en el tema o si es sólo un aviso sobre un peligro que se vive en otras latitudes y ha sido proyectado a nuestro medio. ¿Se trata de la exégesis latinoamericana en general, de la exégesis alemana, de la exégesis anglosajona, de la católica, de la protestante? Suponemos que los que nos alarman con tales afirmaciones — «interpretación de la Biblia en crisis»— conocen muy bien la exégesis y a los exegetas. Nos harían un gran favor si fueran más concretos, por ejemplo dando nombres y argumentos sólidos para tales juicios, para así poder estar más atentos....

Al observar el panorama de posturas y corrientes actuales nos preguntamos: ¿crisis de quién? ¿No será más bien de la teología?[11] Pero, de eso no se habla tanto. Existen entre nosotros grupos católicos muy diferentes que leen la Biblia desde presupuestos teológicos diferentes. Algunos de ellos entraron en crisis ante la admisión pública por parte del Papa de la plausibilidad científica de la teoría de la evolución, pero no todos han tenido el coraje de preguntarse si sus presupuestos teológicos no están viciando de raíz la lectura que hacen de los textos bíblicos, como los del Génesis o los evangelios. Un indicio de lo que decimos, es el hecho de que son contados los que conocen el documento oficial de la Pontificia Comisión Bíblica respaldado por el Papa, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), para no hablar de los pocos que conocen o al menos han leído la Constitución del Vaticano II sobre La Divina Revelación (*Dei Verbum*).

Por otra parte, el que haya habido diferentes escuelas teológicas en la historia no ha sido necesariamente una dificultad sino un enriquecimiento: recordemos las escuelas agustiniana, tomista, franciscana, etc., para no hablar de los enfoques diferentes sobre puntos importantes como el pecado original o la presencia de Cristo en la eucaristía, aunque todos afirman lo sustancial de la fe. Nos decía el Papa Juan XXIII al inicio del Concilio: «Una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa», y el mismo Concilio nos lo recordó cuando habló de jerarquía de verdades (*UR* 11). Sin embargo, ciertos grupos de Iglesia, con espíritu poco eclesial, lamentablemente proponen su propia jerarquía

[11] Claro indicio de ello es la publicación por parte de la Congregación de la Doctrina de la Fe en 1990 de la Instrucción sobre *La vocación eclesial del teólogo*.

de verdades y sus propios presupuestos como los únicos válidos, como si fueran dueños de la verdad y no buscadores de la misma.

No estaría mal que todos recordáramos las sensatas palabras del Concilio cuando nos advierte que «podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de otra manera. En estos casos de soluciones divergentes (...) muchos tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia» (*GS* 43). O la sabia sentencia de san Agustín: «Nadie piense poseer la verdad, sino caminemos juntos en busca de ella».

Frente a esta «situación de crisis», se podría dar la posibilidad real de crecimiento si todos aceptáramos, para una hermenéutica correcta, las orientaciones del mencionado Documento de la PCB del que el mismo Papa dice que «gracias a este Documento, la interpretación de la Biblia en la Iglesia puede hallar un impulso nuevo para bien del mundo entero, para hacer resplandecer la verdad y exaltar la caridad en el umbral del tercer milenio».[12]

Por eso, más que hablar de una supuesta crisis en la exégesis o en la interpretación de la Biblia, se debería animar a todos a hacer un examen sobre el conocimiento y la aceptación de las recientes orientaciones eclesiales sobre la Biblia que parecen pasar inadvertidas. Y entonces, «puesto que la Sagrada Escritura se ha constituido

[12] Discurso de Juan Pablo II en la presentación de *IBI*, n.15.

sobre la base del consenso de las comunidades creyentes (...) su interpretación misma debe ser, para la fe viviente de las comunidades eclesiales, fuente de consenso sobre puntos esenciales» (*IBI* 87).

Al respecto, la historia podría enseñarnos algo. Los que, en tiempos de Pío XII y al comienzo del último Concilio, en nombre de la ortodoxia, atacaban la exégesis católica –según ellos en crisis– no eran exegetas ni representaban el sentir auténtico de la Iglesia. No es, pues, infundado nuestro temor de que hoy pueda repetirse lo mismo. Pero, hoy como ayer, su postura no está respaldada por los documentos oficiales de entonces ni de ahora. Si se hubieran atrevido a deponer sus prejuicios y esquemas rígidos de un fundamentalismo historicista, se habrían encontrado con el rico pluralismo que se da en la misma Biblia, algo tan aleccionador para nosotros, pues como nos advierte la Instrucción sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, «en el Nuevo Testamento, como ya en el Antiguo Testamento, se observa la yuxtaposición de perspectivas diferentes, a veces en tensión unas con otras (...). Una de las características de la Biblia es precisamente la ausencia de un sistema, y por el contrario, la presencia de tensiones dinámicas. La Biblia ha acogido varios modelos de interpretar los mismos acontecimientos o de pensar los mismos problemas. Ella invita así a rechazar el simplismo y la estrechez de espíritu» (86). Y reconocer y beber de ese pluralismo real, cuando es sano, nos abre a su riqueza. Pluralismo es sinónimo de crisis sólo para los que insisten en una uniformidad rígida con una única manera de entender las cosas. Esta uniformidad es exigida por personas que tienen un temor excesivo a «perder el piso» de la fe que han asumido....

2. La historia como maestra

En mayo de 1941, el sacerdote Dolindo Ruotolo envió al Papa, a los cardenales y a los superiores generales en Italia, un opúsculo anónimo que tituló *Un gravísimo peligro para la Iglesia y para las almas. El sistema crítico-científico en el estudio y en la interpretación de la Sagrada Escritura, sus desviaciones funestas y sus aberraciones.* En él, en lenguaje a veces hiriente y categórico, defendía una interpretación piadosa de la Escritura, como él había propuesto un año antes en una serie de comentarios «bíblicos» que, cosa notoria, fueron incluidos en el *Indice de Libros Prohibidos.* Aunque al principio Ruotolo reconoció como «base de la interpretación bíblica» al sentido literal, en el resto de su obra lo calificó de racionalismo, naturalismo, modernismo, escepticismo o ateísmo. A los exegetas que estudian los textos filológica e históricamente, los acusó de estar obsesionados por el sentido literal. Remitiéndose a Trento, defendió la versión latina (*Vulgata*) como «un texto declarado superior a todos los demás»; por tanto no debería ser supeditado a los originales. Por eso también atacó la práctica de la crítica textual. La PCB fue encargada de advertir sobre los errores de este opúsculo, cosa que hizo mediante una extensa carta aprobada por Pío XII el 20 de agosto de 1941.[13] Esta respuesta sirvió de base para la parte central de la encíclica *Divino afflante Spiritu,* publicada un par de años después.

Ese episodio no es aislado. Reacciones similares ante el estudio crítico de la Biblia no han dejado de darse. La encíclica de Pío XII también produjo reacciones de rechazo, algunas virulentas. El mismo fenómeno se dio en torno a la *Dei Verbum* del concilio Vaticano II.[14] Ahora, de forma más sutil, reaparece en nuestro medio.

Por eso advertía Pío XII en la encíclica *Divino afflante Spiritu:* «Por lo que hace a los conatos de estos valientes operarios de la viña del Señor (los exegetas), recuerden todos los demás hijos de la Iglesia que no sólo han de ser juzgados con equidad y justicia, sino también con suma caridad; las cuales, a la verdad, deben estar alejadas de aquel espíritu poco prudente con el que se juzga que todo lo nuevo, por el hecho mismo de serlo, debe ser impugnado o tenerse por sospechoso» (*EB* 564). Y, contra la opinión corriente, añadió una observación que puede sorprender a muchos: «Entre las muchas cosas que en los Sagrados Libros (...) se proponen, son solamente pocas aquellas cuyo sentido haya sido declarado por la autoridad de la Iglesia, ni son muchas aquellas de las que haya *unánime* consentimiento de los Padres. Quedan, pues, muchas y ellas muy graves, en cuyo examen y exposición se puede y debe libremente ejercitar la agudeza y el ingenio de los intérpretes católicos».[15] Las palabras de Pío XII ciertamente no han perdido actualidad.

Por todo eso pensamos que, si se trata de una crisis que puede ser sinónimo de crecimiento y señal de vida, que nos obligue a revisar nuestros propios enfoques y

[13] El texto se encuentra en *Doctrina Pontificia. Documentos Bíblicos.* Ed. Salvador Muñoz Iglesias, Madrid 1955, n.606-617.

[14] Cf. J.R. Scheifler, «Los evangelios», en L. Alonso Schökel - A.M. Artola (eds.), *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución «Dei Verbum»*, Bilbao 1991, 521-524.

[15] *EB* 565, reiterado por Juan Pablo II en su discurso de presentación de *IBI* (n.12).

presupuestos asumidos por rutina, le damos la bienvenida y le salimos al paso. De hecho, la jerarquía, con sus documentos, nos invita a dar ese paso... que muchos «defensores de la ortodoxia» no han dado todavía, y precisamente por eso piensan que los exegetas hemos creado una situación de crisis inaceptable.

II. El método histórico-crítico: naturaleza y alcances

La reciente Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica (I, B) nos dice que «ningún método científico para el estudio de la Biblia está en condiciones de corresponder a toda la riqueza de los textos bíblicos», pero también subraya que el método histórico crítico es la puerta de entrada a la recta comprensión de los textos de la Biblia. Estos fueron escritos en las coordenadas del tiempo y del espacio, hace dos mil años o más, en el Oriente Medio, por personas concretas viviendo en historias y culturas concretas y con el fin de servir de orientación para personas igualmente concretas de ese mundo. Es decir, esos textos tienen una dimensión humana innegable, que constituye su *encarnación* histórica. Por eso, nos dice el Papa, «la Iglesia de Cristo toma en serio el realismo de la encarnación, y por eso atribuye gran importancia al estudio *histórico-crítico* de la Biblia. Lejos de condenarlo, como querían los partidarios de la exégesis *mística*, mis predecesores lo aprobaron decididamente».[16]

[16] Discurso del Papa en la presentación del documento de la PCB, n.7.

Eso hace que los textos bíblicos, al igual que muchos otros de su época, también sean documentos *históricos*. Ahora bien, para estudiar ese tipo de documentos, más claramente, para entender su naturaleza y alcances, hay que recurrir a determinados criterios y procedimientos, es decir, a un método de estudio. Esto es de vital importancia para la fe, y nos ocupará en este apartado.

La Biblia es palabra de Dios ***en palabras humanas***. Por eso su comprensión no acaba con el método histórico crítico, pero éste es indispensable. Además del esbozo de la situación de los textos, es necesario tener presente que:

- La revelación de Dios se dio en la historia, en hechos concretos, de los cuales la Biblia es testimonio vivo, viviente y vivificante. *Dios no reveló textos*, sino que se dio a conocer a personas y a ellas reveló su voluntad y sus propuestas para el hombre. Y estas personas comunicaron a sus contemporáneos su apreciación de esa Revelación en textos, usando para ello las maneras más adecuadas que conocían.

- La Biblia no se limita a comunicar acontecimientos o percepciones o conceptos en sí, sino éstos desde la relación del hombre con Dios, es decir, como testimonios de fe y como llamadas a asumir esa fe y sus exigencias. Es así que los autores escribieron para compartir *su* fe, *su* relación con Dios, con sus lectores. Pero, lo hicieron en el lenguaje y las formas de expresión propias de su tiempo y de su cultura. Tenemos, por eso, la perspectiva de lo divino y de lo humano, la fe y los condicionamientos históricos, culturales y lingüísticos en que esa fe se expresa. Para comprender ese vehículo lingüístico, se necesitan criterios adecuados.

- Para comprender la historia se necesitan criterios de historia. Y, para comprender el sentido querido por el autor inspirado y la función pretendida mediante el texto original, es necesario un estudio literario e histórico del mismo.

En síntesis, en cuanto palabra humana, la Biblia está sujeta al estudio crítico, como cualquier texto, y la cuestión histórica es investigada de la misma manera que se hace para cualquier historia. Después de todo, la Revelación se dio *en* la historia y *a través* de la historia, no al margen de ella. Por tanto, para entender el sentido original es lícito y necesario estudiar la dimensión histórica, en la que se manifestó la Revelación, por el método llamado «histórico-crítico».

1. Breve presentación del método histórico-crítico

1.1. Los orígenes del método histórico-crítico se remontan a los tiempos en que surgió el interés por la filología y por los manuscritos. (Figura preeminente en este campo fue Orígenes, en el siglo III). Tomó cuerpo a partir del Renacimiento con el afán de retornar a las fuentes. Analizando los textos originales se descubrieron tensiones entre las ciencias y ciertos pasajes bíblicos, así como irregularidades internas en la relación entre textos bíblicos. Más adelante, los grandes descubrimientos arqueológicos en el Oriente Medio obligaron a estudiar los textos bíblicos situándolos dentro de las culturas de su época. Este método obedece, pues, al espíritu «crítico» que muy naturalmente fue tomando cuerpo en la sociedad y que conducía a observaciones y preguntas novedosas, inclusive inauditas, que no se habían planteado hasta que el hombre tomó clara conciencia de su ser *histórico* y

de su nueva relación con el mundo, fomentada por el estudio de las diversas *ciencias* humanas.

1.2. Los tres términos, (1) método (2) histórico (3) crítico, son significativos:

Se trata de un **método**, es decir, un conjunto de procedimientos estructurados para investigar una realidad. Para ser aceptado como válido, debe demostrar su confiabilidad mediante su utilidad y su eficacia. Pero, también debe moverse en el marco de la veracidad y debe ser controlable. Aplicado a textos, debe hacer posible su mejor comprensión. Por cierto, habrá siempre en la Revelación una dimensión inverificable por métodos humanos.

Es un método **histórico**, pues su objeto es el estudio de las actuaciones significativas del hombre en el espacio, en el tiempo y en la sociedad en que han sido reportadas por textos de la antigüedad. Considera acontecimientos y personas reales, así como sus causas y sus influencias. Responde a las preguntas ¿qué sucedió, por qué y qué efecto tuvo? La historia se ciñe a realidades sobre las cuales puede tener conocimiento, por lo que excluye las fantasías y lo trascendental (método fenomenológico).

La tarea del historiador es describir y explicar lo ocurrido o lo narrado, no juzgar a las personas. Su propósito es exponer la verdad acaecida, para lo cual indaga sus causas (que la explican) en los datos que tiene a su alcance (fuentes), que no se limitan a los textos que expresamente hablan de ella (las del medio ambiente), sabiendo que siempre son fragmentarios y limitados. No conoceríamos mucho de la historia de Israel (ni de la Biblia) si

nos limitáramos a la Biblia. Y no comprenderíamos la historia de Israel si nos limitáramos a exponer los datos fríos sin averiguar sus causas, sus orígenes, sus condicionamientos y situaciones, y sus consecuencias.

Y es un método **crítico** —término que para muchos tiene una connotación negativa— en el sentido griego de *krinein*, es decir, de distinguir y juzgar los textos para hacerse una opinión correcta de lo acaecido. Como los testigos en un juicio, los textos son interrogados y las respuestas evaluadas; se indaga por su credibilidad, integridad y razones. Es un método crítico por cuanto distingue entre el horizonte conceptual de aquel mundo y el nuestro, entre sus supuestos y condicionamientos y los nuestros.

1.3. El método histórico-crítico consta de una serie de **pasos**, cada uno de los cuales constituye un estudio. El objetivo es exponer la historia del texto, para poder comprenderlo, paso previo indispensable para toda interpretación —¿cómo interpretar correctamente lo que no se ha comprendido correctamente?[17]

El primer paso es asegurar el texto que se va a estudiar. Puesto que no poseemos ni un solo texto autógrafo, tan sólo copias, ¿cómo saber cuál de ellas corresponde mejor al original, puesto que las copias no llevan fecha? Esto es materia de la ***crítica textual***. Establecido el texto con mayor probabilidad de representar el original, entra a tallar el estudio *filológico* propiamente dicho, para determinar el sentido de las palabras, frases y giros idiomáticos usados en el tiempo que se escribió dicho texto.

[17] Vea al respecto un tratamiento más amplio en E. Arens, *¿Conoces la Biblia?*, Lima 1995, cap. 2.

A continuación, por medio de la ***crítica literaria*** se observa la manera en que ha sido estructurado el texto como vehículo de comunicación. Parte de este estudio, que en las últimas décadas se ha enriquecido enormemente, es la determinación de las posibles *fuentes* subyacentes o anteriores al texto final. Esto se hace observando características y tensiones estilísticas, incoherencias, rupturas, duplicados, diferencias conceptuales, y comparándolo con otros textos. Es la búsqueda de la prehistoria del texto.

La perícopa (unidad) estudiada es catalogada según su ***forma literaria*** (minigénero literario) comparada con otras iguales. Las formas literarias permiten aproximarse a la finalidad del texto. Al mismo tiempo se pregunta por el ***contexto vital*** (*Sitz im Leben*) que dio forma a ese texto según su uso, p. ej. himnos en contextos litúrgicos, relatos paradigmáticos en contextos de instrucciones catequéticas —su significado está en relación a su función en la vida de la comunidad. Es la famosa *Formgeschichte*. Hasta aquí se obtendrá una primera idea aproximativa acerca de lo que interesó al autor y del tipo de verdad que presenta en base a su forma literaria (¿histórica? ¿parabólica? ¿legendaria? ¿mítica?).

Por medio de la ***crítica redaccional*** se determinan los aportes propios del redactor del texto, lo que él por su cuenta introdujo o la manera en que adaptó el material de sus fuentes, por ejemplo, por qué un mismo pasaje en los evangelios es diferente en Marcos o Lucas. Estos revelan su teología, sus inquietudes, inclusive sus motivaciones, que se manifiestan en el texto especialmente por medio de rasgos estilísticos y acentos conceptuales que les son propios.

Finalmente, la ***crítica histórica*** determina la relación entre el texto bajo estudio y la supuesta situación histórica a la que se refiere: ¿sucedió realmente aquello narrado y de la manera en que se narró? ¿fue realmente dicho lo que leo en boca de tal o cual personaje?, etc. Para ello se usan los criterios propios de todo estudio de esta índole.

Como todo método de trabajo, éste ha ido evolucionando, corrigiendo sus errores, afinando sus aciertos, tomando conciencia de sus limitaciones, y abriéndose a los aportes de otros métodos y enfoques.[18] Es totalmente incorrecto afirmar que el método histórico-crítico no ha variado en el curso de este siglo, y que es idéntico a la manera en que se concebía y aplicaba en tiempos de Martin Dibelius y Rudolf Bultmann —como se reiteró durante el coloquio que acompañó a la publicitada conferencia de 1988 del card. Ratzinger, cuya tesis era que el método estaba en crisis por no haber evolucionado desde el tiempo de Bultmann...

1.4. Por medio del método histórico-crítico se busca conocer cómo se llegó al texto, desde los hechos que están a la base (historia inicial) hasta el texto final (cf. *SME*). Por eso se recurre a criterios de lingüística y de estudios históricos: datos de testimonios contemporáneos (arqueología, papirología, historia), y todos los datos posibles sobre el autor, su auditorio y el mundo en que vivían (realidad socio-económica, religiosa, etc.). Su ob-

[18] Una presentación más detallada del método histórico-crítico se encontrará en los libros de H. Zimmermann, *Los métodos históricos críticos del Nuevo Testamento*, Madrid 1969; J. Schreiner (ed.), *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*, Barcelona 1974; y W. Stenger, *Los métodos de la exégesis bíblica*, Barcelona 1990.

jetivo estará delimitado por las preguntas a las que se busca responder. Eso no significa que al responder esas preguntas todo está dicho. Nos deja en el mensaje que el autor se propuso comunicar a *su* auditorio. Ante preguntas sobre el sentido del texto para hoy se recurre a otras consideraciones y enfoques complementarios: nos llevan más allá del texto en su intencionalidad primera, inmediata e *inspirada*. Es parte esencial de la exégesis bíblica, que es un proceso más amplio, pues incluye la hermenéutica, es decir, la interpretación en términos del mundo del lector, su significado para su presente.

La búsqueda del *fundamento histórico* de la fe, es el fin primero e inmediato del estudio histórico-crítico de la Biblia. Para los cristianos se trata del acontecimiento-Jesucristo, que por ser histórico debemos conocer en esa dimensión (encarnacional), lo que sólo es posible por un método *ad hoc*, propio de estudios de historia. Los orígenes históricos de la Iglesia, de la fe vivida y compartida por los primeros cristianos, de la fe formulada y confesada (*homología*), se tienen que estudiar desde la perspectiva histórica, si van a revelar mejor su verdad. El estudio histórico-crítico nos conduce a los testimonios de fe originales, que son la norma normante: ¡son nuestras raíces históricas! Por eso ha sido reconocido por el Magisterio como de «importancia de primer orden» (*IBI* 34).

1.5. El método histórico-crítico por sí mismo constituye un control necesario para evitar las interpretaciones y exposiciones caprichosas, meramente subjetivas o acomodaticias, de los textos bíblicos, sobre lo cual reiteradamente ha advertido el Magisterio, como veremos más abajo. Es el antídoto a las *eis*égesis (introducción de significados ajenos al texto). Hay un latente peligro de

caer en el libre albedrío de la Reforma, cada uno viendo sentidos e interpretando libremente... «según el Espíritu» que le va soplando (en opinión del intérprete).

Es notorio que algunos por un lado abogan por el sentido del texto más allá de él, como es común afirmar en hermenéuticas como las de Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur y Umberto Eco (el texto tiene vida por sí mismo, al margen de la intención del autor) —qué nos dice el texto directamente hoy, independientemente del pasado—, y por otro lado reclaman que se tome en serio la inspiración bíblica, que no puede ser otra que aquella propia del autor del texto, y no al margen del mismo. ¿Cuál es pues lo normativo?

A ello se suele replicar evasivamente afirmando que el estudio crítico de la Biblia proviene de la falta de fe y la promueve. Lo cierto es que, mediante el estudio crítico se trata de no caer en la ingenuidad y de tomar en serio la encarnación histórica de la palabra de Dios. Es así que Juan Pablo II afirmó que «la Iglesia de Dios toma en serio el realismo de la Encarnación, y por eso atribuye gran importancia al estudio histórico-crítico de la Biblia» (*IBI* 11). Si se recurre al estudio histórico-crítico es porque la Biblia constituye un conjunto de testimonios de la revelación histórica de Dios, por tanto real, y se trata de comprenderla. Y si se recurre al estudio histórico-crítico es porque se toma en serio la *inspiración*, vale decir, que Dios ha hablado por medio del hombre inspirado, el autor humano del texto, que por tanto debe ser considerado con toda seriedad, y no marginado de la comprensión del texto. El rechazo de la crítica histórica es una negación implícita de que la historia testimoniada es verdadera historia, y equivale a negar que la inspiración es un carisma, un don, otorgado al autor humano del texto bíblico.

Un ejemplo casero nos ayudará a comprender la importancia de conocer la dimensión encarnatoria de un texto o de una palabra para saber de qué se está hablando. Entre nuestros pueblos, que tienen el mismo idioma, se dan numerosas diferencias lingüísticas en el uso de las mismas palabras. Por ejemplo, la palabra «guagua» dicha en el Perú o en los países del Caribe. Para unos se trata de un niño, para otros de un autobús. O la palabra «tortilla», para los mejicanos denota un alimento de harina mientras para otros lo es de huevo. Cuando yo veo la palabra escrita, debo preguntarme por las circunstancias históricas de la persona que escribe o pronuncia la palabra si quiero entenderla. Yo, que soy español, no pondré los ingredientes propios de la tortilla mejicana si no sé que el que me la pide es mejicano. «Tacho» para un piurano denota otra cosa que para un limeño (un recipiente para calentar agua —que el limeño llama tetera— o para la basura según quién lo diga). Ponerse en el contexto del otro es lo que pretende el método histórico-crítico y la base para la comprensión de un texto.

Por otro lado, para interpretar cabalmente un texto, hay que comprenderlo en su profundidad —que es la de su autor—, hay que estar en sintonía «espiritual» con él, es decir, debe haber «una relación *vital*». La *Dei Verbum* lo pone como una de las reglas: «la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió» (n.12) —de esto nos ocuparemos más abajo. Textos escritos por creyentes, en términos de comunicación de fe, sólo se comprenden plenamente si el intérprete sintoniza plenamente con esa fe. Pero esta dimensión, reconocida por la mayoría de exegetas hoy día, va más allá del método histórico-crítico como tal. Esto nos lleva a la dimensión de la hermenéutica, de la búsqueda del sentido para hoy. Ha sido desde la hermenéutica que los biblistas mismos han sido los primeros en

anotar las limitaciones y deficiencias del método histórico-crítico. Sin embargo, para no caer en la trampa de creer que el sentido profundo es el que «nuestro espíritu» nos dicta, es necesario el control del sentido literal del texto, sentido que precisamente es el objetivo del estudio histórico-crítico (al respecto véase más adelante). En conclusión:

> «El sentido literal de la Escritura es aquel que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados. Siendo el fruto de la inspiración, este sentido es también querido por Dios, autor principal. Se lo puede discernir gracias a un análisis preciso del texto, situado en su contexto literario e histórico» (*IBI* 75).

2. Objeciones y límites

2.1. Mientras algunos valoran los resultados de los estudios críticos de la Biblia, otros los consideran una amenaza para la fe. Por cierto, los exegetas admiten y reconocen limitaciones al método histórico-crítico (cf. *IBI* 122). Todos concordamos en que *no basta* con el estudio desde esa perspectiva para exponer la riqueza del mensaje bíblico. Pero veamos las objeciones más frecuentes.

(1) El histórico-crítico es un método profano, cuya instancia última es sólo la razón, siendo la Biblia un libro sagrado; por lo tanto no es un método apto para la interpretación de la Biblia, nos dicen sus objetores.

Esa es la mayor objeción, que por eso lo califica de «racionalista», sin percatarse que las explicaciones de las «verdades de la fe» son lógico-deductivas, es decir,

también son racionales. ¿De qué otro modo se puede estudiar el pasado? Esa actitud, en el fondo se basa en una velada oposición entre ciencia/razón y fe. Por tanto, la cuestión no debería ser si se usa o no la razón (lo cual es imposible de evitar), sino la relación entre ciencia y fe — sobre lo cual, en su reciente mensaje sobre el origen y la evolución de la vida, el Papa nos dio mucho en qué pensar, y nos ocupará más adelante.

En el fondo esta objeción obedece al hecho de que los estudios críticos han quitado las seguridades sobre datos de historia y doctrinas supuestamente incuestionables, sostenidos tradicionalmente, p. ej. la existencia literal de Adán y Eva, la matanza de los inocentes por Herodes, la existencia del limbo. Aquí se confunde fe con información histórica o científica; buena nueva (*evangelio*) con noticia (*angelio*). En parte eso se debe al desconocimiento de los géneros literarios y de los condicionamientos culturales de los textos, es decir, de la Biblia como palabra encarnada. Pero, ¿no ocurre acaso lo mismo con estudios sobre la historia de la Iglesia, que hacen «tambalear la fe», p. ej. Alejandro VI, la Inquisición, el trato de los esclavos en la Colonia?

Por cierto, el método histórico-crítico aplica los mismos criterios que para cualquier escrito histórico, sea éste religioso o profano, y sus preguntas fundamentalmente son de carácter histórico. No tiene que ver con la cualidad del texto, si es sagrado o profano.

Más aún, no existen métodos «sagrados o religiosos» de investigación. Un método como tal no tiene ni fe ni incredulidad; la fe o incredulidad la tiene el que emplea el método de estudio.

La acusación de que el método histórico-crítico atenta contra la fe, a menudo está relacionada a una

ambigüedad en cuanto al significado de «fe». ¿Se trata de sentencias teológicas *racionalmente* deducidas, o determinados datos, o se trata de la relación existencial con el Señor, de confianza incondicional en Él?

La fe busca su inteligibilidad (razonabilidad), como reza el dicho clásico: *fides quaerens intellectum* . Esto se hace en teología, y con mayor razón es la tarea de la exégesis bíblica. Como confesaba San Anselmo, *credo ut intelligam* (creo para conocer).

(2) Se objeta que el método histórico-crítico (supuestamente) tiene como sustento prejuicios y preconceptos filosóficos inaceptables a la fe, particularmente positivistas y racionalistas.

Por un lado, si bien estos prejuicios filosóficos eran inicialmente su sustento, no se sigue *a fortiori* que lo sean hoy. Como tal, el método histórico-crítico es neutro. «Desde hace mucho tiempo se ha renunciado a amalgamar el método con un sistema filosófico», reconoce la PCB (I A.4). Además, los prejuicios y preconceptos que hubiese no estarían en el método mismo, sino en el exegeta. Es absolutamente falso que los exegetas en su mayoría hoy siguen con los mismos principios y prejuicios que Dibelius y Bultmann, hace más de medio siglo. De hecho, la gran mayoría de los exegetas son respetuosos de la fe, eso si no son de hecho creyentes.

Sin embargo, todos, absolutamente todos los hombres, llevamos con nosotros prejuicios y preconceptos. No existen interpretaciones neutras. Ahora bien, el exegeta, como el historiador, debe estar consciente de los supuestos filosóficos y también teológicos que tenga, y debe ser crítico de ellos (p. ej. sea agnóstico o tomista). Por otro lado, para determinar la historicidad de aconte-

cimientos y para buscar las fuentes, es necesario procurar ser imparcial, es decir, no hacer intervenir, en la medida de lo posible, prejuicios ideológicos, incluidos los religiosos.

Una variante de esta objeción es que el método histórico-crítico descarta *a priori* la posibilidad de la intervención divina en la historia, particularmente de los milagros. Por cierto, la supuesta intervención divina se sitúa fuera del ámbito de lo verificable por causas naturales, que es el objeto del estudio histórico. La admisión de la intervención de Dios constituye un pre-concepto de fe (y el rechazo *a priori* de esa intervención es un pre-concepto de la no fe), que lo será del estudioso creyente o increyente, no del método mismo, como vimos. Por eso, el estudio crítico de la Biblia distinguirá las explicaciones: las de causas naturales y las de supuestas causas divinas, sin juzgar sobre estas últimas. Su propósito primero es de carácter netamente histórico, discernir cuál fue el mensaje que el escritor quiso comunicar en su tiempo.

(3) Se objeta que el método histórico-crítico nos distancia de la Revelación, en lugar de acercarnos; que es un trabajo de arqueología, en el fondo irrelevante, que no hace que la Palabra hable hoy, sino que escarba recuerdos.

Hasta cierto punto esto es cierto; lo es porque los textos bíblicos corresponden a hechos del pasado. Intrínseca a ellos hay una innegable distancia histórica con respecto a nosotros. No tomarla en serio equivale a desencarnar el contenido del texto y la Revelación misma de su encarnación *histórica*, como advertía Juan Pablo II. Eso sería una forma velada de docetismo, implícita en el fundamentalismo.

Los textos bíblicos, nos guste o no, son productos de la antigüedad y de otra cultura, por tanto hay una distancia que nos separa de ellos, la cual se observa ya al nivel del lenguaje en que se expresan (más claro aún en las lenguas originales). Uno de los fines del método histórico-crítico es comprender esos textos en los contextos reales en los cuales se originaron, para poder eventualmente acortar esa distancia histórica y permitir que la auténtica palabra de Dios, dirigida históricamente a un auditorio concreto de ese tiempo, sea una palabra viva y hablante aún hoy. Se entra en el mundo bíblico desde el nuestro, para que, siendo fieles a la inspiración original del texto, pueda éste formar parte de nuestra propia historia actual.

Se debe tener presente, además, que el método histórico-crítico es sólo una etapa, un primer paso indispensable, en el proceso de interpretación del texto bíblico. Es ilegítima, pues, la acusación de que se trata de un método «reduccionista». Además, los pasos y el método como conjunto no constituyen un fin en sí mismo. Con él no terminó la exégesis del texto. La pregunta a la que se responde en el método es concreta: el origen del texto y su función en ese momento, no el mensaje para el presente, que es una tarea posterior de índole netamente hermenéutica, de la interpretación propiamente dicha, desde y para el presente (cf. *IBI* 71-72).

(4) Se objeta también que el método histórico-crítico atomiza la Biblia, desgajando los textos de sus contextos literarios, como quien lleva a cabo una autopsia.

Esto es cierto, pero inevitable, pues se trata de estudiar una perícopa (unidad o escena) a la vez. Y ¿de qué otra manera se puede estudiar la historia de una perícopa? ¡Si nunca se hubieran hecho autopsias no conoceríamos el

funcionamiento real del cuerpo humano! Pero también es cierto que, desde que los estudios literarios han ganado importancia —ya antes, desde la crítica redaccional, una fase del método histórico-crítico—, se toma en serio en la etapa final del texto sus *contextos* literarios inmediatos y globales.

¿Se puede acaso responder a preguntas históricas (culturales, socio-políticas, etc.) de otra manera que analizando cada perícopa independientemente? Se debe tener presente que un alto porcentaje del contenido de los libros de la Biblia es el resultado de yuxtaposiciones, de relecturas, o de entramados de «piezas» que originalmente no estaban unidas ni formaban la unidad que ahora forman. Esto es evidente en el Pentateuco y en los evangelios cuando se observa una sinopsis de los mismos (comparándolos). El estudio de conjunto, con las significaciones adicionales que le imprimió al texto original el redactor, se realiza también mediante la crítica redaccional, que es parte integral del método histórico-crítico. En los últimos años se ha afinado la atención a la lectura canónica, que responde a otras preguntas.

Hay, pues, al menos cuatro etapas: el sentido de la perícopa en su estadio original, antes de que el redactor la juntara a otras; el sentido de la perícopa al ser juntada a otras por el autor en el lugar donde éste decidió situarla de modo que los sentidos se iluminen entre sí; el sentido que adquiere la perícopa al ser parte integral del libro completo; y el sentido que adquiere, posteriormente, por parte de los que decidieron fijar un canon (lista oficial de libros), al constituir el libro parte de ese canon. Pero el sentido original es el piloto: los posteriores no lo contradicen, sino que lo enriquecen y lo amplían más allá de lo previsto originalmente. El sentido original es aquel que *lo constituía como palabra de Dios* para sus destinatarios inmediatos, para los cuales se comunicó.

(5) Se critica a los exegetas que recurren al método histórico-crítico el asumir que sus resultados son inapelables y objetivamente veraces, como las verdades de las ciencias exactas. Por tanto exigen ser aceptados incuestionablemente.

Ciertamente se busca la certeza. ¿Quién no la busca? Pero, hoy más que nunca estamos conscientes de que cualquier afirmación, cualquier resultado de una investigación relacionada con la Biblia, será sólo provisionalmente segura, que las opiniones que resultan están limitadas por la subjetividad del que opina, que son aproximaciones humanas. Nuevos descubrimientos pueden obligar a revisar determinados resultados y opiniones, aún las más tradicionales, como sucedió con los descubrimientos de papiros en Qumrán y en Nag Hammadi hace medio siglo.

La variedad de opiniones y conjeturas sobre asuntos basados en los textos, especialmente si éstos provienen de biblistas profesionales y se presentan como autorizadas, indudablemente generan confusión. Por un lado, las opiniones son inevitables; se dan en todas las ciencias mientras no haya certeza absoluta. Por otro lado, la mayoría de las veces son explicaciones que valen mientras no haya otras más certeras; hacen las veces de las hipótesis en las ciencias naturales. Su certeza está en relación directa a los datos en los que se basa y la validez del argumento —cuanto más información tenga sobre Jesús y su mundo, más certeras podrán ser mis opiniones sobre él. Podemos recordar, una vez más, las sabias palabras de Pío XII en la *DAS*, repetidas por Juan Pablo II: «Entre las muchas cosas que en los Libros Sagrados se proponen son relativamente pocas aquellas cuyo sentido haya sido declarado por la autoridad de la Iglesia... Quedan, pues, muchos puntos, y algunos muy

importantes, en cuya discusión y explicación la penetración de espíritu y los talentos de los exegetas católicos pueden y deben ejercerse *libremente*» (*EB* 565; cf. *IBI* n.12).

La mencionada crítica está emparentada con aquella de que los exegetas quieren imponer los resultados de sus estudios, especialmente a los teólogos. Algunos han hablado de «la tiranía de la exégesis bíblica». Si bien los resultados de los estudios histórico-críticos no son definitivos ni engloban todas las dimensiones comunicativas del texto, detrás de esa crítica se esconden las mismas razones expuestas en (1). Poca duda cabe que a algunos les molesta que se pretenda ser indispensable tomar en serio los resultados de los estudios histórico-críticos. Los pone incómodos por cuestionar determinados conceptos y «verdades» que consideran incuestionables.

Retengamos la sentencia de Baruc Spinoza (citada últimamente por el Papa): «La verdad no puede contradecir a la verdad». Más directamente, la verdad teológica no puede contradecir la verdad neotestamentaria sin dejar de ser cristiana.

De acuerdo con el renombrado miembro de la PCB, Joseph Fitzmyer, «Lo que los críticos del método histórico-crítico no nos dicen es qué modo de interpretación post-crítica se debe usar como sustituto de la crítica histórica. Con demasiada frecuencia asumen una forma de interpretación literal no muy distante de la fundamentalista, aunque puedan rechazar esa etiqueta para la interpretación que están defendiendo, o se refugian en algún otro sentido de la Escritura, patrístico, espiritual u otro».[19]

[19] *Scripture, the Soul of Theology*, Nueva York 1994, 37.

2.2. Uno de los *límites* del método histórico-crítico está dado por las preguntas a las que se busca responder, y éstas son de carácter básicamente histórico. Busca determinar qué quería decir el autor inspirado cuando escribió a las personas para las cuales escribió, o sea la manera en que «funcionaba» el texto en su situación original. No busca responder qué nos dice el texto hoy; ese paso lo asume más propiamente la hermenéutica. Por eso se centra en el texto, sus contextos y sus orígenes; no hace un estudio de los alcances o influencias que el texto haya tenido a lo largo de la historia (*Wirkungsgeschichte*).

Algunos críticos del método histórico-crítico dan la impresión de esperar que con él se responda a todas las preguntas y se tomen en cuenta todas las consideraciones, incluidas las convicciones religiosas. Esa exigencia resulta ya sea de la incomprensión del método o del pavor que le producen los resultados de los estudios críticos de la Biblia por sentir agredidas (cuestionadas) sus convicciones religiosas.

2.3. El método está limitado, obviamente, por los conocimientos que tenemos hoy y por las limitaciones propias del hombre. Pero también está limitado por los límites inherentes al texto que se estudia: es fragmentario, inerte, pretérito, puntual, etc.

¿Es válido el estudio racional de los textos bíblicos, dada su dimensión reveladora de parte de Dios? La historia es antropocéntrica, pero la Biblia tiene además otro centro focal: Dios. Esa es una de las limitaciones del método histórico-crítico frente a la Biblia que en tiempos pasados era frecuente ignorar. No basta con el estudio crítico para comprender el texto en su dimensión profunda, aquella de la fe. Vea sobre esto el capítulo IV.

Por lo tanto, «el método histórico-crítico no puede pretender el monopolio. Debe tomar conciencia de sus límites y de los peligros que lo amenazan» (*IBI* 122). Es sólo una parte de la exégesis bíblica. Es un paso indispensable, pero no el único, menos aún exclusivo. De hecho, la exégesis o proceso de interpretación de un texto incluye la historia de la exégesis del texto, otros métodos complementarios como los recientes de la crítica literaria (retórica, narratología, semiótica), así como enfoques particulares, como aquellos de las ciencias humanas (socio-económico, antropológico, sicológico). El hecho es que «la exégesis católica no tiene un método de interpretación propio y exclusivo sino que, partiendo de la base histórico-crítica,... aprovecha todos los métodos actuales, buscando en cada uno de ellos la semilla del Verbo» (*IBI* 16).

2.4. Un capítulo importante en la exégesis es la hermenéutica, la interpretación del texto cara al presente, que ha ido ocupando el centro de atención de los estudiosos —movidos por inquietudes como aquellas que cuestionan el valor del método histórico-crítico— desde hace algunas décadas.

El estudio histórico-crítico está al servicio de la teología —por eso, al ser cuestionador, como reacción es cuestionado por algunos teólogos—, y más concretamente, está al servicio de la Iglesia en sus misiones evangelizadora, catequética y magisterial. La exégesis no está destinada a satisfacer una curiosidad histórica, aunque a menudo la origina.

El fin último del estudio histórico-crítico es iluminar e ilustrar la fe. Su fin inmediato es el mejor conocimiento de la palabra de Dios en su dimensión histórica.

2.5. Por cierto, el método histórico-crítico no ofrece seguridades absolutas: no todo lo expuesto en la Biblia se puede afirmar con absoluta certeza como histórico (eso sería literalismo), ni la Biblia nos ha legado todas las manifestaciones históricas de revelación divina. Los resultados de los estudios críticos de la Biblia no ofrecen tanta certeza como quizás quisiéramos; muchos son sólo probabilidades, tal como sucede con todo estudio de historia. Eso es intrínseco a la naturaleza del estudio histórico. Por tanto, el método histórico-crítico no alimenta el positivismo y el racionalismo, como se le acusa. Invita más bien a purificar nuestra fe y, a pesar de no tener certezas sobre todo lo que consciente o inconscientemente quisiéramos, invita a confiar más en Dios. Es por lo tanto una protección ante la tentación gnóstica (salvación por el conocimiento) que no deja de acecharnos.

3. Por sus frutos se conocerá

3.1. El cuadro acerca del método histórico-crítico no sería completo sin la mención de algunos de sus resultados positivos.

+ Las traducciones de la Biblia por lo general se basan en estudios críticos, particularmente de los aspectos lingüísticos, que por su parte exigen conocer el trasfondo histórico-cultural, y presuponen el estudio de los manuscritos (crítica textual). Podemos incluir la viabilidad de traducciones ecuménicas de la Biblia, como la popular «Dios habla hoy» (SBU).

+ Las gramáticas, concordancias y diccionarios lexicográficos, los estudios sobre historia, geografía y cultura del mundo bíblico, sin los cuales no se conocería

tan bien el sentido original de los textos bíblicos, provienen en gran parte del estudio crítico de la Biblia.

+ Gracias al método histórico-crítico tenemos un mejor conocimiento de los orígenes tanto de Israel como de la Iglesia, y de la historia de los personajes bíblicos principales.[20] Más aún, el interés en el Jesús histórico se debe nada menos que a los estudios críticos del Nuevo Testamento, que ha conducido a un mejor conocimiento de Jesucristo.

+ Igualmente, conocemos mejor el desarrollo y las proyecciones de la fe de Israel y del cristianismo gracias a los estudios histórico-críticos de la Biblia. Nos han mostrado un rico pluralismo de experiencias religiosas y de concepciones teológicas.

+ Gracias a ese método conocemos mucho mejor el origen y la naturaleza de la Biblia misma en sus múltiples escritos. Esto ha puesto de relieve el papel y la importancia de las tradiciones, el proceso dinámico que sostiene los escritos bíblicos, y el canon bíblico mismo. Gracias al método histórico-crítico se ha descubierto la importancia de la tradición en el origen de los textos.

+ Las tensiones y discrepancias entre textos, los «errores» en historia y ciencias, los textos «escandalosos» (imprecaciones, imágenes diversas de Dios, violencias) se han logrado comprender como resultado de los estudios críticos de la Biblia.

[20] Sólo gracias a los sólidos conocimientos adquiridos por el método histórico-crítico ha sido posible refutar con sustento las «explicaciones» corrosivas del origen del cristianismo presentadas con un aire científico en obras como la de M. Baigent y R. Leigh, *El escándalo de los Rollos del Mar Muerto. Las revelaciones que hacen temblar al Vaticano*, Barcelona 1992, que han encontrado increíble aceptación en el hemisferio norte, pero felizmente todavía no en nuestro continente.

+ Gracias al estudio histórico-crítico de la Biblia conocemos mejor el aporte cristiano, y podemos reconocer lo que está condicionado por el tiempo histórico en los testimonios bíblicos; podemos distinguir entre lo esencial y lo secundario para la auténtica fe, p. ej. en relación a los relatos de milagros.

+ La fuerza unificadora que se logra en discusiones ecuménicas, cuyo eje es la Biblia, se debe al estudio científico de la misma, particularmente para aclarar incomprensiones y llegar a un consenso. Valga acotar que, gracias al método histórico-crítico, aprendemos que unidad en la fe no es sinónimo de uniformidad. Recordemos la multiplicidad de comunidades, de judeo y gentilcristianos, así como de «teólogos», como Pablo, Pedro y Santiago, y consecuentemente de teologías (Hch 15; Gál 2). Véase lo que dice la PCB al respecto y la invitación a «rechazar el simplismo y la estrechez de espíritu» en *IBI* III A.2.

4. El juicio del Magisterio

4.1. Sin mencionarlo por su nombre, el método histórico-crítico no sólo fue aprobado por Pío XII en su encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943), sino que exhortó a tomar en serio los criterios científicos que prevalecen hasta hoy: el retorno a las lenguas y textos originales, la incorporación de información cultural y arqueológica, la primacía del sentido literal, el reconocimiento del papel del autor humano, el reconocimiento de las formas literarias antiguas de expresión.

Lo aprobado e impulsado por Pío XII fue retomado, pero refinado por el Concilio Vaticano II en la Constitución dogmática *Dei Verbum* (n.12). Esta fue acompañada por la instrucción de la PCB *La verdad histórica de los evangelios* (1964, sintetizada en *DV* 19), donde la atención se fijó en las tradiciones orales y el factor histórico. Era un reconocimiento de la validez de la crítica de formas (*Formgeschichte*), y del método histórico-crítico en general.

4.2. Más directo y claro es el reciente documento de la PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* —que sectores conservadores sistemáticamente parecen ignorar— que advierte que

«El método histórico-crítico es el método *indispensable* para el estudio científico del sentido de los textos antiguos» (32).

Y concluye reafirmando que

«La naturaleza misma de los textos bíblicos exige que, para interpretarlos, se continúe empleando el método histórico-crítico, al menos en sus operaciones principales. ... Los escritos bíblicos no pueden, por tanto, ser correctamente comprendidos sin un examen de sus condicionamientos históricos. Las investigaciones «diacrónicas» serán siempre indispensables a la exégesis» (122).

En su discurso de presentación de este documento, el Papa expresamente, y sin ambages, afirmó que

«La Iglesia de Cristo toma en serio el realismo de la Encarnación, y por eso atribuye gran importancia al estudio *histórico-crítico* de la Biblia. Lejos de condenarlo, como querían los partidarios de la exégesis mística, mis predecesores la aprobaron decididamente» (n.7).

4.3. Sabiamente, el Magisterio no se ha pronunciado formalmente sobre la historicidad o el sentido de tal o cual texto o perícopa de la Biblia, sino más bien ha dado (reiteradamente) los principios y criterios con los cuales llegar a determinar esas y similares cuestiones. Son reglas que obligan al exegeta católico, el cual trabaja al servicio de la Iglesia (cf. *DV* 12; *IBI* III.C).

Sin embargo, algunos sectores de la Iglesia han asumido las mismas críticas y las mismas propuestas que movieron a Pío XII a escribir la *DAS*. Se trata de corrientes que atacan el método científico de estudio de la Biblia y propugnan su sustitución por una interpretación «mística» o espiritual, como si hubiera un conflicto estructural entre la ciencia y la fe. Lo notorio es que muchos de ellos afirman ser absolutamente fieles al Magisterio. Consciente de la tendencia a recaer en esas críticas, Juan Pablo II y el documento último de la PCB sobre la interpretación de la Biblia, advirtieron claramente sobre ellas (cf. *IBI* 7, 9, 30).

Es impresionante la facilidad con la que se habla de intenciones de Dios y del Espíritu en los textos bíblicos sin otra prueba que opiniones, tradicionales o modernas —incluidas las de la Patrística. A este respecto, Juan Pablo II recordaba recientemente la regla expuesta por Pío XII:

«Para que pueda ser reconocido como sentido de un texto bíblico, el sentido espiritual debe presentar garantías de autenticidad. La simple inspiración subjetiva no basta. Es preciso poder mostrar que se trataba de un sentido 'querido por Dios mismo', de un significado espiritual 'dado por Dios' al texto inspirado (*EB* 552s). La determinación del sentido espiritual entra también, de este modo, en el dominio de la ciencia exegética» (*IBI* 9).

Y la Comisión Bíblica repetía lo muchas veces dicho, a saber:

«El sentido espiritual no puede jamás estar privado de relación con el sentido literal. Este (último) continúa siendo la base indispensable» (*IBI* 78).

La alternativa al método histórico-crítico sólo puede ser el repliegue a las interpretaciones tradicionales o a una posición fundamentalista (literalista).

5. Reflexiones complementarias

Es lamentable que, más allá de las críticas a la exégesis bíblica, en muchos centros de formación religiosa no se incluya una educación bíblica actualizada que proporcione la información básica esencial para comprender y situar correctamente la Biblia, evitando así los escándalos y los simplismos que a menudo se escuchan. Esto se extiende desde la formación escolar hasta la teológica en escuelas superiores. Muchos de los que enseñan religión, y ocasionalmente también quienes predican, tienen una deficiente, si no simplemente desactualizada formación bíblica, o carecen de ella del todo (algunos la tuvieron pero la desterraron) y se dedican a elucubrar.... Enseñan en base a la formación religiosa que recibieron —o que conviene a sus ideas. Muchos creen que «conocimiento bíblico» significa haber leído textos de la Biblia y punto, como los fundamentalistas. Por esa razón Pío X había creado el Pontificio Instituto Bíblico en Roma, para asegurar la recta formación bíblica. Y por la misma razón escribió Pío XII su famosa encíclica *Divino afflante Spiritu*.

«La necesidad de la actualización bíblica se hace sentir *de modo apremiante*», se afirma en *IBI* 101.

Las acusaciones levantadas contra la exégesis crítica vienen sobre todo de personas cuya formación bíblica es deficiente. Su reacción se debe a que no superaron un literalismo inconsciente o preconceptos religiosos que se imponen sobre los resultados de la exégesis crítica (lo que también se da ocasionalmente entre biblistas). Un brillante lingüista, un excelente papirólogo o un buen teólogo, no son necesariamente buenos exegetas. De aquí la importancia de saber dialogar (vea al respecto *IBI* III.D).

En su réplica al card. Ratzinger, Raymond Brown advertía en el curso del coloquio de 1988 que, si no se logra dar una adecuada formación bíblica, «antes del año 2000 un gran número de católicos americanos sucumbirán, no a una exégesis inspirada por el racionalismo y el escepticismo, sino a un fundamentalismo escuchado en la radio y la televisión».[21] ¿No está sucediendo eso en nuestro ambiente hoy? ¿Por qué si no el éxito de las «sectas» y de los fundamentalismos? El magisterio de la Iglesia ha tomado, al respecto, una posición muy clara que la mayoría católica desconoce. La advertencia de R. Brown puede ser también un desafío para nosotros.

[21] R.J. Neuhaus (ed.), *Biblical Interpretation in Crisis*, 44.

III. La verdad histórica de los evangelios

La historicidad es un rasgo importante (no el único) de la originalidad del cristianismo, pues confiesa que su «fundador» «nació de santa María virgen, padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado...». Se trata, por tanto, de un personaje localizable en el tiempo y en el espacio. Si confesamos una intervención de Dios en nuestra historia por medio de Jesucristo, si los fundamentos de nuestra fe son realidades históricas, entonces es de suma importancia poder verificar y asentar sólidamente como real ese fundamento. Se trata de *fides quaerens intellectum*, de la fe en búsqueda de comprensión. Por eso, el problema concreto de la verdad histórica de los evangelios no puede sernos indiferente. Lo que ocurre con demasiada frecuencia es que el planteamiento del problema parte de supuestos errados[22].

[22] Un primer esbozo y parte de este capítulo se lo debemos a Hugo Cáceres, profesor del curso sobre Evangelios en el ISET (Lima), a quien le quedamos agradecidos.

1. Un poco de historia

«La confrontación de la exégesis tradicional con un acercamiento científico que, en sus comienzos, conscientemente hacía abstracción de la fe y a veces se oponía a ella, fue ciertamente dolorosa. Pero se reveló seguidamente provechosa» (*IBI* 37). En estas palabras de la Pontificia Comisión Bíblica se sintetizan problemas y actitudes muy variados ante la exégesis científica, sobre todo en el área de la historicidad de los evangelios. Por un lado la necesidad de confrontar la opinión tradicional (que algunos confunden con Tradición) con la exégesis científica. Por otro, la dolorosa experiencia de esa confrontación al comienzo y la enriquecedora perspectiva que viene después. El problema está en que, mientras la Iglesia oficial asume una postura abierta y confiada ante la exégesis moderna, ya desde Pío XII, muchos miembros en la Iglesia no han asumido la misma postura; sienten miedo ante ella y optan por cerrarse en una postura rígida que ayuda muy poco al diálogo y a la comprensión de la palabra de Dios.

1.1. La aplicación del método histórico-crítico fue en un principio una experiencia dolorosa para la Iglesia por dos razones: por los prejuicios racionalistas de algunos de sus promotores y por la reacción cerrada y defensiva del historicismo (es decir de ver historia en todo relato) por parte de los católicos. Por lo que respecta a la primera reacción, debemos confesar, con la PCB, que «desde hace mucho tiempo se ha renunciado a amalgamar el método con un sistema filosófico» y a admitir los prejuicios que dicho sistema implica, como ya expusimos en el capítulo anterior (*IBI* 37). En el campo católico debemos reconocer una dualidad. Mientras los exegetas, apoyados por el Magisterio especialmente desde la publicación en 1943 de la *Divino afflante Spiritu*, se valen confiadamente del método histórico-crítico, conocedores de su alcance y de sus limitaciones, una inmensa multitud de fieles, e incluso muchos sacerdotes, desconocen ese Magisterio y se atrincheran en una ortodoxia poco eclesial.

1.2. ¿En qué consiste este problema de historicidad? Aunque el problema es antiguo, para nosotros arranca de finales del siglo pasado, cuando la crítica racionalista, en su prurito de enfrentar fe y ciencia, dudaba de la fiabilidad histórica de los escritos del Nuevo Testamento. Como reacción, los creyentes respondieron con la apologética estéril y con el escándalo. El problema, formulado de una manera ingenua, consistía en preguntar si, en los evangelios, «todo sucedió o no sucedió como está escrito». De una manera más clásica y científica, se resaltaba la oposición entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe.

El primero en formularlo de esta manera fue Martin Kaehler en 1892, con su libro *El así llamado Jesús histórico y el Cristo histórico-bíblico*. Pero, quizás el más representativo y el más decidido defensor de la tesis de una barrera infranqueable entre la fe y la historia ha sido Rudolf Bultmann, al punto de prácticamente desestimar la historia en favor de la fe «pura». No obstante y en honor a la verdad, debemos resaltar que Bultmann reconocía que «la duda acerca de la existencia real de Jesús carece de fundamento y no merece una sola palabra de réplica».[23] Pero el mismo Bultmann insistía en que los documentos de que disponemos son documentos de fe cristiana, no reportajes de la historia.

[23] R. Bultmann, *Jesús*, Buenos Aires 1968, citado por L. Boff en *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid 1981, 44.

Después de Bultmann, mucho se ha escrito sobre el tema y hoy ya casi nadie sostiene buena parte de sus opiniones en torno al Jesús histórico y los evangelios, pues se ha impuesto la convicción de que el resucitado no es otro que el crucificado. Hemos ganado en fiabilidad histórica. El mismo Bultmann reconocía en 1960 que «antes la cuestión más importante era establecer la diferencia entre Jesús y la predicación sobre Jesús. Hoy es al revés: el interés está en subrayar la unidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe».[24] Esta unidad había sido enfáticamente expuesta y afirmada por uno de sus más destacados discípulos, Ernst Käsemann, en su famosa conferencia durante el encuentro de antiguos alumnos de Bultmann en 1953.[25] El reto hoy es: ni excluir la historia ni quedarnos en ella. Excluir la historicidad es quitar base a la originalidad de la revelación cristiana, pero quedarnos en ella es no llegar al «evangelio», porque hablar solamente del Jesús de la historia es no llegar a comprenderlo como «nos lo han trasmitido los que desde el principio han sido testigos» de los acontecimientos (Lc 1,2). Quedarse en el Jesús de la historia es reducirse a verlo «desde fuera».

1.3. El problema de la historicidad arranca del texto bíblico mismo, y no de prejuicios racionalistas, como algunos piensan. Fue por eso que ya Taciano en su *Diatessaron* y san Agustín en su *De consensu evangelistarum* tuvieron que hacer frente al problema de las múltiples contradicciones que hay en el texto mismo de los evangelios. Por ejemplo, tenemos dos versiones del Padre Nuestro, una enseñada en el monte de las Bienaventuranzas

[24] Citado por L. Boff, *op. cit.*, 51.
[25] «El problema del Jesús histórico», en E. Käsemann, *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, cap. I.

(Mt 6), y otra en el camino a Jerusalén (Lc 11). ¿Son las dos históricamente ciertas? ¿Fueron ocho (Mt) o cuatro (Lc) las bienaventuranzas? La expulsión de los mercaderes del Templo, ¿fue al comienzo de la misión pública de Jesús (Jn) o al final (Sinópticos)? ¿Murió Jesús en la fiesta de la Pascua (Sinópticos) o en la víspera de la fiesta (Jn)? ¿Qué vieron las mujeres cuando llegaron a la tumba de Jesús: a un joven (Mc), un ángel (Mt), dos hombres (Lc) o dos ángeles (Jn)? Son preguntas a las que no se responde correctamente si el problema está mal planteado.

Por eso, para una recta comprensión y planteamiento del problema sobre *la verdad histórica de los evangelios*, debemos comenzar por clarificar algo que parece obvio: el sentido de esas tres palabras: verdad, historia, y evangelios.

2. La verdad de los evangelios

Sería conveniente recordar en este momento el aporte original del Concilio Vaticano II cuando trató el tema de la verdad de la Biblia en el n.11 de la Constitución *Dei Verbum*. En este documento conciliar se substituyó el término «inerrancia» por el de «verdad» porque, en vez de hablar de la ausencia de error en la Biblia, se prefirió hablar de la presencia de la verdad. Pero no se trata de una verdad amplia que abarca todos los campos del saber humano (botánica, zoología, historia, etc.), sino de «la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros *para nuestra salvación* (*nostrae salutis causa*)».[26]

[26] Vea al respecto, M. Díaz Mateos, «La Palabra de Dios en el Concilio Vaticano II», en *Convocados por el Evangelio*, Lima 1995, 21-44; R. Jacob, «Verdad de la Sagrada Escritura», en L. Alonso Schökel - A.M. Artola

El Concilio representa un avance en la comprensión de la Biblia que ha pasado inadvertido para muchos «guardianes de la ortodoxia», como sucedió al comienzo del Concilio, cuando la Comisión encargada de preparar el esquema sobre la Revelación ignoró el contenido de la encíclica *Divino afflante Spiritu*, por lo que mereció el rechazo casi unánime de dicho esquema por los participantes en el Concilio. La verdad de la que se trata es la verdad *evangélica*, y no sólo la verdad histórica. Eso implica una clara concepción del tipo de literatura que son los evangelios y del proceso que se ha seguido en su formación, que fue ampliamente expuesto en la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia*.

2.1. Lo que estamos afirmando en este momento es un principio elemental de interpretación, según el cual **la crítica literaria debe preceder a la crítica histórica**. Esto quiere decir que «antes de preguntarse si el acontecimiento <sucedió> de verdad, tiene que plantearse otras cuestiones: ¿qué intención presidió la conservación del relato? ¿en qué contexto se trasmitió? ¿en qué medida fue actualizado? ¿qué importancia tiene la actividad redaccional del evangelista? Proceder de esta manera no es renunciar a la pregunta sobre la historicidad, sino asegurar más bien la validez del proceso».[27] Dicho con otras palabras, antes de preguntarse por la historicidad de un hecho, por ejemplo si sucedió lo que se cuenta en el libro de Jonás, debemos preguntarnos de qué clase de literatura se trata, si es novela, historia, poesía, parábola, etc., para no pedirle al texto lo que no puede ni pretende dar. Todos sabemos que el texto sobre «el hijo pró-

(eds.), *La Palabra de Dios en la historia de los hombres*... 371-382; I. de la Potterie, «La verdad de la Sagrada Escritura según la doctrina del Concilio», en S. Lyonnet (ed.), *La Biblia hoy en la Iglesia*, Madrid 1970, 79-111.

[27] R. Latourelle, *A Jesús el Cristo por los evangelios*, Salamanca 1982, 123.

digo» es una parábola y no describe un hecho histórico, pero no por eso deja de tener validez y verdad. Un texto puede tener otros sentidos y otras funciones que no son narrar la historia. Por lo tanto, **es obligado preguntar qué género literario son los evangelios (y eventualmente cada perícopa) y cuál fue su proceso de composición**, antes de lanzarse con las preguntas sobre cuestiones de historia en los relatos que lo componen. Lo que podemos adelantar es que ciertamente no son «biografías» o «historias» en el sentido moderno de esos términos. Eso no significa plantear la falsa alternativa tan común, de que si no son historia entonces son falsos y puras fabricaciones, sino que, basados en la historia van mucho más allá de ella. Son libros confesionales, de cristianos y para cristianos, y no historias neutras.

Pedro proclamaba en el día de Pentecostés: «Israelitas, escúchenme: les hablo de Jesús el Nazareno, el hombre que Dios acreditó ante ustedes realizando por su medio los milagros, signos y prodigios que ustedes conocen. Conforme al plan previsto y sancionado por Dios ustedes lo entregaron y por manos de paganos lo mataron en una cruz. Pero Dios lo resucitó» (Hch 2,22-24). El hecho es claro, Cristo vivió, realizó prodigios y los judíos lo mataron. Lo que no es tan claro para un historiador es que todo sucediera «conforme al plan previsto y sancionado por Dios» y que «Dios lo resucitó». Estas son afirmaciones que van más allá de la historia y son mucho más fundamentales para los testigos.

Lo mismo podemos decir de lo que Pablo afirmó en 1 Cor 15,1-7: «Les recuerdo, hermanos *el evangelio* que les prediqué... y que les está salvando. Lo que trasmití fue ante todo lo que yo mismo había recibido: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Es-

crituras...». En este texto descubrimos tres dimensiones o aspectos fundamentales.[28] El hecho histórico de que Cristo murió (bajo Poncio Pilato, como decimos en el credo) es lo primero, pero no lo fundamental porque mucha gente murió también crucificada en esa época. Por eso se añade algo capital para la fe cristiana: que «resucitó» y que todo sucedió «según las Escrituras». Pero, eso no es constatable por la observación histórica de los hechos, como no lo es que murió «por nuestros pecados». Finalmente, aclara que todo esto es evangelio (buena nueva) que «nos está salvando». Esto significa que el evangelista no es sólo informador imparcial sino testigo y proclamador de una *buena* noticia (*euanguelion*) de la que él vive y que se siente urgido a proclamar (cf. Lc 1,2). Esa buena noticia no es sólo una crónica de nuestra historia, sino sobre todo el *sentido* de ese hecho en el que Dios ha intervenido según su proyecto de salvación. La historia de Jesús queda enmarcada en nuestra historia, pero sobre todo en la historia salvífica que Dios mueve en la historia universal y en la historia personal del creyente. El pasado, el presente y el futuro de la actualidad de Jesús en nuestras vidas están implicados en esta «información» histórica.

2.2. Quede bien claro: los evangelios presentan al Jesús de ayer hoy, dan a conocer quién es aquel que fue. Ese Jesucristo no es simplemente el de los *bruta facta*, sino el Señor de la vida. Precisamente por eso, a pesar de la notoria diversidad entre ellos (pensemos en particular en los sinópticos con respecto a Juan, en particular), esos cuatro evangelios fueron «canonizados» —y con ello también se «canonizó» su diversidad: el Jesús que atestiguan

[28] Cf. P. Grelot, *Los evangelios. Origen, fechas, historicidad*, Estella 1989, 13s, y del mismo autor *Los Evangelios y la historia*, Barcelona 1987, 78s.

es el objeto y norma de fe, es el Jesús «real». No lo fueron por preservar memorias exactas o por fidelidad a los *bruta facta*, sino por presentar a un Señor viviente, a aquel que está con nosotros aún hoy.

Con lo expuesto confiamos que se vislumbre que lo fundamental es la fe y no tanto la historia fáctica. La historia es trascendida y transfigurada por la fe que nos permite ver un sentido diferente al que los hechos brutos parecieran proclamar, porque los hechos en sí nos hablan de un ajusticiado en Palestina en tiempos del Imperio romano. Esa fe es expresada en la interpretación de hechos (murió «por nuestros pecados», etc.), que es el núcleo de la inspiración.

En los escritos que llamamos evangelios el acontecimiento y su significado son inseparables, y no se ofrecen a la curiosidad del oyente o del lector, sino que se nos presentan como testimonio, interpelación y llamada a la conversión para participar en la vida, su vida. A esta mejor comprensión de lo que son los evangelios y del complejo proceso de su composición hemos llegado por la aplicación del método histórico-crítico, y tan valiosos aportes han sido acogidos por el Magisterio de la Iglesia, como hemos visto.

3. La historia y Jesucristo

3.1. La palabra historia tiene muchos sentidos, desde el popular «no me vengas con historias», que equivale a cuento, hasta la narración objetiva de los hechos del pasado, pasando por la historia vivida antes de ser contada o la historia como futuro cuando decimos «hombres nuevos creadores de la historia», por no hablar de

la historia personal o de la historia de la literatura o de la «historia oficial» contrapuesta al «reverso de la historia». Todo esto nos sugiere muchas preguntas, pero nos vamos a fijar sólo en dos aspectos: el campo que definimos en este momento es el de los hechos del pasado, narrados por un autor, lo cual supone una perspectiva o punto de vista para mirar la historia vivida.

3.2. Si entendemos por historia la narración de los hechos del pasado, debemos acotar que la narración no es el hecho mismo ni una película de lo sucedido. Dicho en otras palabras, debemos descartar la «historicidad histórica», por llamarla de alguna manera, propia del positivismo, por ser estrecha, ingenua y acrítica al considerar el conocimiento histórico como un dato neutro y el relato como una especie de fotografía del pasado. Como observara Pierre Grelot, esta postura es muy corriente, y en ella «la verdad histórica se confunde muchas veces con la exactitud 'factual', empírica, que podría establecer una búsqueda pretendidamente imparcial, independientemente de la subjetividad de los testigos interrogados y, sobre todo, del que los interroga. Todo queda entonces falseado desde el principio. El método que se define de este modo es el de los historiadores positivistas del siglo XIX que tienen sucesores en nuestra época; desde la escuela primaria nos han formado —o deformado— en esta perspectiva».[29]

Esta postura, demasiado frecuente en nuestro medio, es propia del fundamentalismo y presenta cuatro serias reservas: una estrecha concepción del *autor* (respecto a los evangelios hoy es clara la relación autor-comunidad), una noción igualmente estrecha del *testimonio* (los apóstoles no sólo atestiguan los hechos, sino el sentido de los hechos), omisión del papel de la *tradición*, es decir, de la mediación de la comunidad, y una concepción verbal de la *inspiración*, entendida prácticamente como un dictado. Por eso, cuando se redactó la Constitución conciliar *Dei Verbum*, con fuerte influjo de la instrucción *Sancta Mater Ecclesia*, se rechazó la propuesta de algunos padres conciliares de introducir al final del n.19 los términos «historia» e «histórico» para dejar clara la historicidad de los evangelios. La razón que se adujo fue que las palabras «historia» e «histórico» se prestan a ambigüedades.[30] Unida a esta postura estaría la llamada «historicidad dogmática» o apologética, es decir, una historicidad deducida *a posteriori* porque se trata de libros inspirados y de autores inspirados. El presupuesto es que si se trata de libros de historia, Dios habría inspirado a sus autores a escribir historia, recordándoles o informándoles de todo lo acaecido. Sin embargo, ignoran que Dios pudo haber inspirado un libro de refranes y sentencias, como el libro de Proverbios, y que igualmente inspirados son las parábolas como el libro de Jonás, y leyendas como las de Jueces. La inspiración no funda la historicidad. Debemos poner por delante la «historicidad *evangélica*», es decir, la que tiene en cuenta las aclaraciones anteriores sobre qué tipo de verdad se encuentra en la Biblia en general y en los evangelios en particular, y sobre qué tipo de literatura es lo que tenemos como evangelios (género literario).

[29] *Los evangelios*, 12.

[30] Cf. J. Caba, *De los Evangelios al Jesús histórico*, Madrid 1980, 69s; también «Historicidad de los evangelios (DV 19): génesis y fruto del texto conciliar», en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1990, 214s. Pedagógicamente expuesto también por M. Zerwick, «Lo divino a través de lo humano en los evangelios», en S. Lyonnet (ed.), *op. cit.*, 139-161.

3.3. Aplicado a Jesús de Nazaret, el problema gira en torno a la posibilidad de saber exacta y precisamente lo que hizo y dijo realmente cuando estuvo en Palestina. Y es un problema porque nuestras fuentes, los evangelios —las pocas referencias extrabíblicas no nos dicen nada que no esté ya en los evangelios—, no son precisamente reportajes, y mucho menos películas de lo que exacta y precisamente sucedió en ese tiempo. Son fundamentalmente testimonios de fe, escritos con fines primordialmente catequéticos por cristianos cercanos a las comunidades para las que se escribieron. Pero, aun si lográsemos desentrañar de los evangelios los *bruta facta*, los *ipsissima verba* e *ipsissima facta*, debemos seriamente preguntarnos por el grado de importancia que tendría la recuperación de esas memorias, pues nuestra fe es en un Jesús resucitado que estará con nosotros hasta el final de los tiempos (Mt 28,20), no reducido ni limitado al Jesús pre-pascual. Y es precisamente a este Jesús, el crucificado-resucitado al que nos presenta cada uno de los cuatro evangelistas en su respectiva obra.

Si nuestra fe tuviese como objeto al Jesús «histórico real pasado», entonces se relacionaría con una memoria, no con una persona actual. Además, estaría sujeta a las vicisitudes de las investigaciones históricas sobre esa persona pasada; el objeto de esa fe cambiaría conforme cambian (se corrigen, alteran) las precisiones históricas, que no han cesado, conforme vamos conociendo más sobre su mundo palestino, p. ej. a partir de Qumrán.

No se trata, pues, de anacronismos —menos aún de «mentiras» o simples inventos— cuando los evangelistas ponen palabras en labios de Jesús, o le asignan determinados episodios o gestos que, desde la estricta perspectiva histórica, no corresponden a su tiempo. Esto es evidente particularmente en el cuarto evangelio, ¡que

es el más evangelio de todos! Basta que pensemos en las autorevelaciones «yo soy ...» y su particular intimidad con el Padre que en ese evangelio se desvela. En el proceso de formación de los evangelios intervino la comunidad creyente, pero «no va contra la verdad de la narración el hecho de que los evangelistas refieran los dichos y hechos del Señor en orden diverso y expresen sus dichos no a la letra sino con una cierta diversidad, conservando su sentido» (*SME* 2).

3.4. El fundamentalista no reconoce ni admite que pudiese haber algo que distorsionase de forma alguna lo dicho y hecho por Jesús, que hubiese tal cosa como interpretaciones —a menos que sean «divinas». Inclusive apela al Espíritu Santo como supuesto garante de la fidelidad histórico-fáctica de los relatos evangélicos. Y muchas personas tienen una especie de implícito pánico ante todo lo que suene a subjetividad u opiniones personales —pánico a menudo debido a la formación recibida. Por eso quieren a todo precio «salvar la historicidad» de los evangelios. Es así que el fundamentalista busca ávidamente respaldos en la arqueología, que le ponga tierra firme bajo los pies. Todo empieza por el supuesto totalmente gratuito de que se está ante reportajes históricos —que algunos cuestionan o niegan que lo sean. Sin embargo, el problema comienza seriamente desde el momento en que esos relatos discrepan notoriamente de un evangelio a otro, por no mencionar problemas más serios como el destacado por la PCB en su documento sobre *Biblia y Cristología*, a saber, «cómo se pasó de un evangelio (anuncio) del reino de Dios ... a un evangelio sobre Jesús el mesías e hijo de Dios» (1.1.4.1).

Sin embargo, el hecho es que la absoluta objetividad, como de una pieza de museo, solamente produce reacciones emotivas, pero al final de cuentas es irrele-

vante para la vida de otros. Si no toca mi existencia, tampoco me incumbe. Sólo si se le descubre significación a algo, lo cual ya es entrar en subjetividades por tratarse de interpretaciones, tendrá pertinencia para la vida. Es lo que se observa claramente en los evangelios: la misma realidad, Jesucristo, es presentada de cuatro diferentes maneras precisamente por no tratarse de una presentación estrictamente objetiva, sino existencialmente relacional, es decir, subjetiva, interpretada. (De paso, es aquí donde se sitúa la inspiración y el carácter de palabra de Dios del texto evangélico.) Y toda interpretación, como toda subjetividad, es personal, en relación directa con mi propia vida: es mi interpretación. No existe tal cosa como *la* interpretación, única, universal y objetiva. Lo que existe es alguien que interpreta y expresa su interpretación.... No hay comunicación *humana* existencialmente significativa sin interpretación. Si la vida de Jesús es existencialmente significativa para nosotros lo es por ser interpretada como salvífica para nosotros —no lo será, al menos en ese sentido, para el judío o el budista. Para una correcta comprensión de lo que estamos diciendo se deben tener en cuenta los estadios que preceden a la formación de los evangelios y poder distinguir el tiempo de Jesús, del tiempo de la comunidad y del tiempo del evangelista que escribe.

3.5. Los evangelios son ciertamente históricos, pero hay varias historias entretejidas: la de Jesús y su entorno, la de sus discípulos al trasmitirla, la de los evangelistas, y también la del lector (cf. *SME*). Eso es distinto que decir que los contenidos corresponden exactamente a lo que sucedió tal y como sucedió en el momento real en que sucedió. Cosa imposible, pues siempre pasará por la subjetividad del receptor o testigo: será *su* apreciación, *su* punto de vista, y no el de otro. Por eso, con razón,

John Meier proponía distinguir al Jesús *real* del *histórico*. El primero es imposible de recuperar, pues no hemos estado allí; es el segundo el que tenemos atestiguado en los evangelios, los que en última instancia son, aunque inspiradas, construcciones humanas, hechas por creyentes antes que por historiadores.[31]

A menudo se piensa que la palabra de Dios la constituyen los hechos en sí y por sí, que hay que asegurar como históricos: Jesús realmente fue transportado por el tentador desde el desierto al pináculo del Templo y de allí a la punta de un cerro; Jesús realmente caminó sobre las aguas. La verdad revelada sería que Dios hizo esos milagros. Se olvida que se está juzgando narraciones bíblicas, textos, y se asume gratuitamente por el prejuicio historicista que se nos informa de hechos verídicos. ¿Y si resultara que no hubo realmente tales transportaciones y caminatas, dejarían de ser palabra de Dios? Para prevenir la típica tendencia a ir a extremos (no hay nada de historia/todo es historia), debemos hacer notar que sería absolutamente falso y errado afirmar que no hay *nada* en los evangelios que corresponda a hechos históricos acaecidos; hay bastante en los evangelios que los exegetas reconocen y han establecido como sólida y auténticamente histórico fáctico, al menos en su núcleo.[32]

---

[31] J.P. Meier, «El Jesús histórico: revisando conceptos», en *Sel. Teol.* 31(1992), 222-232, mucho más ampliamente discutido en su libro *Un judío marginal. Repensar al Jesús histórico*, t.I, Estella 1997, cap. I. Vea más ampliamente la discusión en base a recientes estudios sobre Jesús, L.T. Johnson, *The Real Jesus*, San Francisco 1995.

[32] Para comprender este problema vea, entre otros, W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona 1970 y R. Fabris, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*, Salamanca 1985; la magistral síntesis hecha por G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1976, y algo más sencilla, la de H.C. Kee, *¿Qué podemos saber sobre Jesús?*, Córdoba 1993. R. Latourelle, en *A Jesús el Cristo por los evangelios*, después de presentarnos los criterios

3.6. Las preguntas de carácter histórico que la exégesis plantea a la Biblia, incluidos los evangelios, son importantes, pues esas son las coordenadas en las que se nos presenta la verdad, una verdad pretérita, relacionada en primer plano a realidades pretéritas en las cuales Dios se revelaba. Ahora bien, **la pregunta histórica debe ser contestada con criterios históricos**, como la literaria con criterios literarios. Y si estudiamos críticamente la Biblia no es por otra razón que por el hecho de que las verdades que atestigua nos incumben, son pertinentes para nuestra vida y nuestra fe *hoy*. Y esas verdades no se reducen a memorias históricas, sino que son de carácter soteriológico *hoy*, encierran verdades para *hoy*: «Muy gradualmente y *de muchas maneras* habló Dios antiguamente a nuestros padres mediante los profetas. En estos últimos días *nos ha hablado* por el Hijo...» (Hbr 1,1s). «Esto fue escrito para que *crean* que Jesús es el Cristo, el hijo de Dios, y para que creyendo *tengan vida en su nombre*» (Jn 20,31). Además, el *seguimiento* de Jesucristo (discipulado) sólo es posible si se sitúa en coordenadas históricas, en referencia al Jesús de Nazaret que caminó por Galilea seguido de sus primeros discípulos.

En resumen, el carácter *histórico*[33] de los textos bíblicos, que no es otro que el de sus redactores —y de la fe

de historicidad, nos ofrece una buena síntesis de «la extensión y la calidad del material evangélico atestiguado como auténtico mediante la aplicación de los criterios de autenticidad» (p. 201-224).

[33] Por «histórico» no sólo se entiende el tiempo pretérito, sino todo aquello afín: cultura, conceptos sobre el hombre, mundo y Dios, circunstancias concretas, formas de expresarse, costumbres, vale decir, todo lo propio de la vida humana bajo las condiciones que caracterizan e influyen su mundo. Aquí lo entendemos en el sentido de los hechos *interpretados*, no los *bruta facta* en sí mismos, difíciles de recuperar con certeza.

allí expresada—, hace necesario su estudio serio y responsable por el método histórico-crítico para su recta comprensión antes de su interpretación. Así lo reconoció y ha venido insistiendo el Magisterio de la Iglesia, particularmente desde Pío XII. Eso resulta del reconocimiento de su carácter encarnacional. Por tanto, negarlo es negar la inserción humana de la comunicación divina, vale decir, un velado docetismo. Ireneo sentenció con razón que la característica de los herejes es que niegan que la palabra de Dios se hizo carne (*Adv. Haer.* III,11.3).

4. El Magisterio de la Iglesia[34]

4.1. Cuando presentó el documento reciente de la PCB, el Papa actual decía: «La Iglesia de Cristo toma en serio el realismo de la encarnación, y por eso atribuye gran importancia al estudio histórico-crítico de la Biblia. Lejos de condenarlo, como querían los partidarios de la exégesis mística, mis predecesores lo aprobaron decididamente» (*IBI* n.7). Son palabras claras y fuertes. En efecto, ni los Papas anteriores ni el actual han condenado este método, sino que «lo aprobaron decididamente» por los beneficios que puede aportar a la comprensión de la Palabra de Dios, a pesar de todas las limitaciones que cualquier método humano de estudio pueda tener.

Veamos algunos textos de ese camino de aprobación y apropiación por parte de la Iglesia, pensando siempre en los evangelios y su valoración histórica.

[34] Cf. el documentado elenco de textos por E. Arens, «Los evangelios y el Magisterio», en *Páginas* 141(1996), 97-110.

Aunque no trate el problema específico de los evangelios, la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII es la carta magna de los estudios bíblicos y se aplica a todos sus libros. En ella se dice que «el intérprete debe esforzarse con todo esmero, y sin descuidar ninguna luz que hayan aportado las investigaciones modernas, por averiguar cuál fue la índole y condición de vida del escritor sagrado, en qué edad creció, qué fuentes utilizó, sean escritas u orales, y qué formas de expresión empleó. Porque nadie ignora que la norma principal de la interpretación es aquella que lleva a averiguar con precisión y a definir qué es lo que el escritor quiso decir» (*EB* 557).

4.2. En pleno concilio Vaticano II, en abril de 1964, la PCB por encargo de Pablo VI dio a luz un documento que se conoce como *Sancta Mater Ecclesia,* y que lleva por título «La verdad histórica de los evangelios». Este documento sirvió de base para la formulación del tema en la *Dei Verbum,* especialmente el n.19.[35] Utilizando las mismas palabras de la *DAS,* se comienza en él alabando la necesaria tarea del exegeta y se le anima a ser «diligente en servirse de los nuevos medios de exégesis, especialmente de los ofrecidos por el método histórico-crítico universalmente reconocido».

Como resultado de la aplicación de dicho método, la *SME* presenta algunos aspectos importantes para la recta comprensión de los evangelios y, por lo tanto, de la historicidad de los mismos. Subraya la necesaria mediación de los testigos y de la comunidad creyente en el proceso de trasmisión de la memoria de Jesús, pero esa me-

[35] Sobre el trasfondo, las redacciones e implicaciones del n. 19 de la *Dei Verbum,* sobre la historicidad de los evangelios, vea J.R. Scheifler, *art. cit.*, 513-557, y J. Caba, *art. cit.*, 208-220.

diación consistió fundamentalmente en predicar los hechos y el sentido de los hechos, aplicando al mismo tiempo la necesaria ley de adaptación a las nuevas circunstancias de los creyentes. Es decir, *actualizaban* el mensaje en el espíritu de su sentido profundo, y no solamente informaban sobre el pasado.

Por eso, la Instrucción distingue tres momentos en la comunicación del evangelio, necesarios para la recta comprensión de «la vida y las doctrinas de Cristo antes de llegar hasta nosotros»: primero, el momento de Jesús de Nazaret; luego el de la predicación apostólica oral, que se realizó «teniendo presente en su predicación las exigencias de los diversos oyentes», que para ello incluía narraciones, testimonios, himnos, doxologías, oraciones y otras formas literarias semejantes. El tercer momento fue el de la puesta por escrito del evangelio único, la obra de los evangelistas, para lo cual «escogieron algunas cosas; otras las sintetizaron; desarrollaron algunos elementos *mirando la situación* de cada una de las iglesias». Por ello «escogieron particularmente lo que era *adaptado* a las diversas condiciones de los fieles y al fin que se proponían, narrándolo para salir al paso de aquellas condiciones y de aquel fin... lo hicieron *por utilidad de sus lectores*». Por eso concluye el documento:

> «De los nuevos estudios se deduce que la vida y la doctrina de Cristo no fueron simplemente referidas con el único fin de conservar su recuerdo, sino <predicadas> para ofrecer a la Iglesia la base de la fe y las costumbres. Por ello el exegeta, escrutando diligentemente los testimonios de los evangelistas, podrá ilustrar con mayor penetración el perenne valor teológico de los evangelios y poner de manifiesto la necesidad y la importancia de las interpretaciones de la Iglesia» (n.2).

En ningún momento presenta la Instrucción a los evangelios como biografías de Jesús, sino como productos de predicación cristológica. Y es que la exégesis había demostrado ampliamente que no son biografías, y que hay diferentes tipos de formas literarias empleadas en ellos: leyendas, relatos paradigmáticos, homologías, instrucciones, midrashim, etc., que son de diverso origen, algunos de Jesús mismo, otros de la fe de los discípulos acerca de Jesús.

Dos cosas quedan muy claras: que los evangelios son ante todo predicación, anuncio y no mera información biográfica, y que en los evangelios tenemos el hecho y *la interpretación* que la comunidad creyente dio al hecho. Por eso, «no va contra la verdad de la narración el que los evangelistas refieran los dichos y hechos del Señor en orden diverso y expresen sus dichos no a la letra, sino con cierta diversidad, conservando su sentido» (n.2).

4.3. En ningún momento se da a entender en la *Dei Verbum* que los evangelios son biografías de Jesús. Pero sí se reitera que son productos de predicación, de vivencias pre- y post-pascuales, de «verdad salvadora», no sólo información. Los discípulos, «escogiendo algunas cosas... las *explicaban* atendiendo a la condición de las iglesias, reteniendo la forma de *proclamación*...» (n.19).

Esas mismas verdades serán repetidas por Pablo VI en su alocución del 14 de marzo de 1974 a la PCB: «El Nuevo Testamento ha tomado forma en el seno de la comunidad del pueblo de Dios, de la Iglesia reunida en torno a los apóstoles: fueron éstos los que, formados en la escuela de Jesús y convertidos en testigos de su resurrección, trasmitieron sus acciones y sus enseñanzas,

explicando el significado salvífico de los acontecimientos de los que habían sido testigos.»[36]

No se limitaron a hacer de periodistas (quienes también «adornan» sus historias y destacan ciertos aspectos). Y, recordándoles la Instrucción de 1964, Pablo VI exhortó a los miembros de la PCB a seguir desarrollando «las investigaciones sobre *la historia de las tradiciones, de las formas, de la redacción*» en relación a los evangelios.

4.4. Frente al historicismo aún presente en un amplio sector del mundo católico, la Comisión Teológica Internacional, en su documento de octubre de 1979 sobre *Algunas cuestiones acerca de la Cristología*, declara en sus primeras líneas:

> «El Nuevo Testamento no tiene como objeto una información puramente histórica sobre Jesús. Quiere ante todo trasmitir el *testimonio de la fe eclesial* sobre Jesús y presentarlo en su plena significación de <Mesías> (Cristo) y <Señor> (*Kyrios*, Dios). Este testimonio es la expresión de la fe y busca suscitar la fe» (1.1).

Y la Comisión alerta que, en los estudios sobre Jesús,

> «algunos quisieron presentar unas imágenes de Jesús descartando los testimonios de las comunidades primitivas de las cuales han salido los Evangelios. De esto modo, ellos han creído mantenerse en una visión histórica completa y estricta. Pero, explícita o implícitamente, estos investigadores se basan en *prejuicios filosóficos*, más o menos extendidos, a propósito de lo que los tiempos modernos esperan del hombre ideal» (1.2).

[36] *AAS* 66(1974), 235-241.

Por eso advierte también que no se llega a una auténtica cristología por el camino del historicismo en la lectura de los evangelios:

«No se alcanza plenamente la persona y la obra de Jesucristo si no se evita disociar el <Jesús de la historia> y el <Cristo tal como ha sido predicado>. Esto vale tanto para el acontecimiento histórico de Jesús y para la génesis del Nuevo Testamento, como para la reflexión cristológica moderna» (2.0).

«Los textos del Nuevo Testamento *no contemplan a Jesucristo en la perspectiva del género literario de la pura historia o de la biografía en un horizonte casi retrospectivo*» (2.1)

«La identidad sustancial y radical de Jesús en su realidad terrestre con el Cristo glorioso pertenece a la esencia misma del mensaje evangélico. Una investigación cristológica que pretendiera limitarse sólo al Jesús <de la historia> sería incompatible con la esencia y estructura del Nuevo Testamento, aún antes de ser rechazada por una autoridad religiosa magisterial» (2.2).

4.5. Finalmente, en la instrucción sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia,* tanto Juan Pablo II como la Comisión Bíblica censuran a los que rechazan la exégesis científica ignorando el misterio de la Encarnación. Es notorio que el documento dedica un extenso y claro párrafo al fundamentalismo que se da «también entre los católicos». Entre otras cosas advierte:

«En lo que concierne a los evangelios, el fundamentalismo no tiene en cuenta el crecimiento de la tradición evangélica, sino que confunde ingenuamente el estado final de esta tradición (lo que los evangelistas han escrito) con el estado inicial (las acciones y las palabras de Jesús en la historia). Descuida por eso mismo un dato importante: el impacto producido por Jesús de Nazaret y su mensaje. Ahora bien, éste es un testimonio del origen apostólico de la fe cristiana y su expresión directa. El fundamentalismo desnaturaliza así la llamada lanzada por el evangelio mismo.» (I.F.)

Reducir los evangelios a doctrina es caer en el gnosticismo. Reducir los evangelios a biografías es caer en el fundamentalismo.[37] Como Juan Pablo II sugirió, cuando presentó el documento de la PCB, el camino a seguir es el de la Encarnación, el conocimiento de los condicionamientos históricos de la realidad de Jesús (y de sus discípulos) y de la de los textos sobre El. La Buena Nueva, Jesús (y luego los testimonios acerca de él), "se hizo carne y puso su morada entre nosotros". En todos estos textos de la Iglesia que hemos destacado, se muestra que la obsesión por la "historia" nos puede hacer perder el "evan-

[37] Ejemplos recientes de esta corriente historicista la ofrecen la discusión en torno al 7Q5 tenida en Lima —en virtud de la cual se quiere sustentar que Marcos recogió la historia de lo que realmente se dijo y sucedió y tal como se dijo y sucedió, pues sería casi contemporáneo a Jesús— y publicaciones como el artículo de D. Rizo Patrón, «Hablemos sobre la historicidad de los evangelios», en *Esplendor,* Setiembre 1995, 11-13, escrito con un lenguaje impresionantemente «dogmático», sin matices ni comprensión de la exégesis bíblica. Lo curioso de este artículo es que, pretendiendo ser eclesial, no cita un solo documento de la Iglesia sobre el tema. Ultimamente se ha resucitado la tesis de un Mateo original en arameo y, con Carl Thiede, de un manuscrito (parece la era de los descubrimientos de manuscritos desconcertantes) que demostrarían que también Mateo sería un evangelio casi contemporáneo al tiempo de Jesús, por tanto de contenido históricamente fidedigno. Cabe preguntarse por la supuesta lógica que quiere relacionar manuscritos con la veracidad histórica de sus contenidos: ¿desde cuándo un manuscrito antiguo es necesariamente sinónimo de contenido más fidedignamente histórico?

Aquellos que afirman que en Qumrán circulaba un ejemplar del evangelio según Marcos atestiguado por 7Q5, están haciéndole el juego a los que han venido afirmando que el cristianismo tuvo sus orígenes nada menos que en Qumrán, como propugnan, entre otros, B. Thiering, R. Eisenman, y el dúo M. Baigent - R. Leigh (cf. *El escándalo de los Rollos del Mar Muerto,* Barcelona 1992).

gelio", que son distintos aunque sean dos realidades inseparables.

«En suma, —aclaraba en 1964 la *SME*— el exegeta utilizará todos los medios con que pueda penetrar más a fondo en *la índole* del testimonio de los Evangelios, en la vida religiosa de las primitivas comunidades cristianas, en el sentido y en el valor de la *tradición* apostólica». Contrario a la impresión que algunos nos quieren dar, la tarea de la exégesis histórico-literaria no es la de la arqueología, buscando recuperar recuerdos históricos para ofrecerlos para la admiración del público, sino más bien la de un verdadero hermeneuta, intérprete, como lo fueron los que compartieron la vida con Jesús y los seguidores de éstos, particularmente los evangelistas.[38]

[38] Una de las grandes inconsecuencias entre fundamentalistas es que, por un lado acusan a la exégesis histórico-crítica de ser racionalista y de que sus resultados hacen irrelevante la palabra de Dios («no dice nada hoy») pero, por otro lado, cuando el exegeta quiere hacer «relevante» el texto bíblico, se le acusa de no tomar en serio o incluso de menospreciar los datos históricos...

IV. Interpretar la Escritura «según el Espíritu»

El decreto conciliar sobre la Divina Revelación (*DV*) destaca que

> «El intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras. Para descubrir la intención del autor hay que tener en cuenta 'los géneros literarios'..... Pero, puesto que la sagrada Escritura se ha de leer e interpretar *con el mismo Espíritu con que fue escrita* (*sed, cum sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit*), para descubrir el correcto (*recte*) sentido de los textos sagrados hay que tener en cuenta no menos cuidadosamente el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia, y la analogía de la fe» (n.12).[39]

[39] Vea al respecto los comentarios de L. Alonso Schökel, «Interpretación de la Sagrada Escritura», en L. Alonso Schökel - A.M. Artola (eds.), *La Palabra de Dios en la historia de los hombres*, Bilbao 1991, 407-414, y de J.M. Sánchez Caro, «La lectura eclesial de la Biblia», en *ibidem*, 643-660. Igualmente, I. de la Potterie, «La interpretación de la sagrada Escritura con el mismo Espíritu con que fue escrita (DV 12,3)» en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II*, 159-186. Y, más ampliamente, la tesis de Mario Molina, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, Burgos 1987.

La mención de la lectura según el Espíritu hace eco a la encíclica *Spiritus Paraclitus*, de Benedicto XV, que remitía a san Jerónimo, *In Gal* 5,19-21 (*PL* 26, 417A), es decir, se presenta como un principio patrístico (*EB* 469).

1. Aclaración de conceptos

1.1. En la actualidad hay corrientes que tácita pero claramente contraponen una interpretación «según el Espíritu», llamada «espiritual», a la interpretación basada en la exégesis científica. Esa contraposición va acompañada de una descalificación de la exégesis histórico-literaria, acusándola de estar contra la fe de la Iglesia.

Puesto que a menudo no está claro qué quiere decir quien habla de una lectura e interpretación «según el Espíritu» o «espiritual» de la Biblia, es necesario comenzar por explicar el término.

El Concilio Vaticano *asume* como suficientemente claro lo que entiende por lectura e interpretación «con el mismo Espíritu con que fue escrita» la Biblia, cuando lo destaca en la *DV*.[40] La PCB, en la Instrucción *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, que dedicó un acápite al «sentido espiritual» (p. 75-77), comenzó definiéndolo como «el sentido expresado por los textos bíblicos cuando se los lee bajo la influencia del Espíritu Santo en el contexto del misterio pascual...». Observamos que la necesidad de la interpretación «con el mismo Espíritu con

[40] De no ser por la referencia a san Jerónimo al pie de página, la expresión «según el espíritu en que fue escrita» se entendería en su sentido común profano (denotación): según los condicionamientos y ánimos del momento; no en el sentido restrictivo del Espíritu Santo.

que fue escrita» la Biblia, reafirmada por el Concilio, corresponde al «sentido espiritual», del que habla la Comisión —sentido que se asocia particularmente con Orígenes, quien lo llamó *pneumatikón*.

1.2. El Espíritu que está al origen de la Escritura es el mismo que está al origen de la Iglesia (y antes), y que no ha dejado de actuar en ella. El mismo Espíritu que inspiró a la tradición y a los autores de los escritos bíblicos, sigue inspirando ahora para entender lo que quiso decir (y sigue diciendo) a través de esos textos. El autor de un texto bíblico y su intérprete hoy se comunican mediante el mismo Espíritu de Dios; el que inspiró a escribir fielmente, inspira también hoy a leerlo fiel a Él.[41] Es el que vivifica lo que de otro modo arriesga ser letra muerta.

Por ser el Espíritu el que, desde sus orígenes, guía a la Iglesia, y puesto que la Biblia fue inspirada para guiarla, no se puede entender plenamente el texto bíblico, particularmente el Nuevo Testamento, al margen de la comunidad de fe, de la Iglesia. Se trata pues de un principio de lectura *eclesial*, en la Iglesia.[42]

1.3. El *sentido literal*, en cambio (que no debe confundirse con literalismo o denotación primera), que es objeto inmediato del estudio histórico-literario, es el sentido que el autor quiso comunicar, deducible por su contexto y forma literarios. Es el sentido que habría comprendido naturalmente el destinatario —para quien era

[41] I. de la Potterie, *art. cit.*, 177.

[42] Vea al respecto en particular el artículo de J.M. Sánchez Caro «La lectura eclesial de la Biblia», en *op. cit.* (n. 41); ya antes intuido por K. Rahner en su tratado *La inspiración de la Sagrada Escritura*, Barcelona 1970.

palabra *directa* de Dios— y cualquier persona hoy con un mínimo de información.

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre el sentido literal y el sentido espiritual? ¿Es el sentido espiritual diferente al literal y al margen de éste?

Advirtamos que una cosa es el reconocimiento de la existencia de un posible sentido espiritual en textos bíblicos, pero otra cosa es determinar con certeza cuál es ese sentido sin caer en espejismos, acomodos o proyecciones, lo que conlleva la pregunta por la interrelación entre el sentido literal u obvio y el supuesto sentido espiritual. Son estos y otros aspectos los que en este capítulo nos ocuparán, por estar en el centro de la atención de quienes hablan de crisis en la exégesis bíblica.

2. La sombra del monofisismo

2.1. En los escritos bíblicos hay dos aspectos complementarios que los caracterizan y que deben ser considerados para una comprensión integral: el humano y el divino. Eso los hace Escritura Santa, a diferencia de otras escrituras. El primero se descubre por la exégesis racional o científica; el segundo por la sintonía de fe, abierta a «el mismo Espíritu». Ambos están resaltados en *DV* 12. No están contrapuestos. Una exégesis integral será ambas, científica *y* creyente, racional *y* espiritual.

Formalmente, la Biblia es una colección de escritos compuestos y redactados por hombres con los condicionamientos y las limitaciones propiamente humanos de esa época. Pero se diferencia de otra literatura particularmente por su dimensión divina: es producto

de inspiración *divina*, es decir de la acción directa del Espíritu Santo. De aquí es tradicional afirmar que, por debajo de su sentido literal, los textos encierran un sentido profundo, un sentido «espiritual», que es aquel que ese mismo Espíritu quería comunicar. Pero el sentido espiritual no se encuentra si no es pasando por el literal, que es aquel en el cual se presenta de forma directa e inmediata: lo que leemos son textos escritos por personas humanas, con todo lo que eso supone, no por títeres. Por tanto, es ilegítima una contraposición o disyuntiva, el sentido literal *o* el espiritual.

Sin embargo, a menudo no se toma con toda su seriedad la naturaleza humana de la Biblia —su encarnación en la historia, que subrayó el Papa en su discurso de presentación del reciente documento de la PCB. El paralelismo con el monofisismo cristológico resulta entonces evidente; de hecho es un monofisismo velado.[43]

2.2. La tendencia en algunos sectores de ver sólo un sentido espiritual y de postular además ese sentido en *todos* o casi todos los textos bíblicos, dejando la inevitable impresión de que el literal (casi) *nunca* es el sentido verdadero, es una expresión de corte monofisita. Quien postula un sentido espiritual en contraposición al literal, asume que Dios se habría comunicado de maneras veladas; el mensaje estaría oculto por el ropaje literal, vale decir, la expresión real es la divina, y la humana es sólo aparente, si no irrelevante: «lo que leemos literalmente no es lo que Dios quiso decir, sino algo diferen-

[43] El monofisismo, una doctrina eventualmente condenada como herética, afirma que en Jesucristo había una sola naturaleza, la divina; conlleva la negación de su naturaleza humana.

te...».[44] Eso concepción se manifiesta, entre otros, en el recurso a interpretaciones alegóricas de los textos bíblicos —que la misma Iglesia eventualmente descartó como defectuosas. Además, asume (quizás no teóricamente, pero sí en la práctica) que los escritos bíblicos fueron escritos para todos los tiempos y todas las culturas por igual, sin «contaminación ambiental» y sin referente inmediato —por tanto sin encarnarse en la historia que los vio nacer. Lo único que le interesa es lo «que el texto me dice a mí»; las preguntas por contextos históricos-culturales le resultan irrelevantes, si no irreverentes, propias del «racionalismo» —si los considera es sólo por curiosidad. Esto es tan obvio que se suele inconscientemente ignorar al autor (que quizás sólo sea nombrado), y más aún a los destinatarios originales de su obra.

2.3. Otro de los problemas frecuentes al tratar la Biblia es la concentración exclusiva en textos *escritos* (ignorando inclusive una tradición oral precedente, por no mencionar la vivencia de los hechos posteriormente narrados). El concepto de inspiración es meramente libresco (Dios inspiró libros, no a personas). La Biblia en consecuencia es entendida y tratada como una colección de meros textos, desencarnados de sus contextos históricos, no como *testimonios de vivencias* de un tiempo y circunstancias por parte de los autores y sus comunidades.

Más frecuente aún es olvidar que los textos bíblicos fueron palabra *inmediata* de Dios para *ese* momento en modo directo, en el momento de su composición: para destinatarios concretos, para los israelitas en tiempos de

[44] Esta concepción, menos radical que la que calificamos como monofisita, es análoga al *docetismo*, doctrina, igualmente condenada como herética, que afirmaba que Jesús aparentaba ser humano, pero no lo era realmente.

Amós, para los gálatas de tiempos de Pablo, para Teófilo en tiempos de Lucas —lo que no quiere decir que los textos no tengan un mensaje para nosotros hoy (hermenéutica). Como consecuencia, se deja la impresión de que basta con saber leer e hincarse de rodillas para entender lo que se lee; que no ha transcurrido el tiempo ni han cambiado los contextos...

Por cierto, también se encuentra el otro extremo. No faltan quienes consideran la Biblia solamente como textos de literatura religiosa. «Lo que predomina actualmente es una manera puramente histórica, por consiguiente secularizada, de leer la Escritura», acusaba Ignace de la Potterie a este propósito escribiendo desde Roma[45] —afirmación que no debe generalizarse, pues no es cierto en nuestro continente; en Latinoamérica predomina más bien la «manera puramente» piadosa y moralizante de leer e interpretar la Escritura. La «manera puramente *histórica*» de tratar la Biblia en realidad ha sido destronada en las últimas décadas por la relevancia de la hermenéutica y los estudios lingüísticos y enfoques humanistas.

3. Acceso al sentido espiritual

3.1. La interpretación «según el Espíritu en que fue escrita» la Biblia se basa en la convicción de que los textos fueron inspirados por Dios (*DV* 11), de que su propó-

[45] *Art. cit.*, 186. El interés por la lectura «puramente histórica» salió a relucir en el interés por lograr el reconocimiento de que ciertos manuscritos supuestamente reivindican el carácter histórico-biográfico de los evangelios (7Q5, MS. «Magdalena»). Paradójicamente, los mismos defensores de 7Q5 abogan también por la interpretación «según el Espíritu» en contraposición al estudio histórico-crítico.

sito fundamental es el de ser leída en términos de fe, de que su autoridad es teológica y pastoral, y de que se la puede comprender en plenitud sólo si se vive en el espíritu donde se forjaron los textos, en una comunidad y ésta en la dinámica de una tradición (*DV* 8-9). Esto es, a propósito, el sustento que valida la llamada «lectura popular de la Biblia» en comunidades eclesiales locales.

Los estudios histórico-críticos y lingüísticos, entre otros, permiten discernir la dimensión *humana* del texto en su aspecto externo visible, medible, su sentido inmediato: vocabulario, conceptos, situaciones, comunicación. Pero, la exégesis científica ni abarca toda la dimensión del texto, especialmente la espiritual, ni es por sí misma inclusive capaz de entrar en esa dimensión, pues es (o debe tratar de ser) de por sí neutral. A la dimensión espiritual se llega por la fe: son escritos de creyentes (escritos con fe) y para creyentes (para ser leídos con fe). La mayoría de los exegetas estamos conscientes de eso. Es a este aspecto que apunta la *DV* 12: «... se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita».

Valga recalcar que la importancia del estudio exegético «humano» lo resalta la *DV* 12 al inicio, haciéndose eco de Pío XII: se deben tomar en toda su seriedad los géneros literarios.

En pocas palabras: los textos inspirados por el Espíritu de Dios se pueden comprender y apreciar a cabalidad sólo si se enfocan guiados por ese mismo Espíritu divino. Un ateo los leerá como literatura religiosa y no comprenderá la dimensión de fe, por no vivir y no poder compartir esa experiencia religiosa; las expresiones religiosas las juzgará con criterios fenomenológicos de sicología o de antropología, pero no de fe. Para él no es palabra de Dios, sino meramente humana. El hecho es

que la dimensión de fe no se puede apreciar sólo con los medios humanos. No se puede entender auténtica y válidamente el mensaje de un poema de amor si nunca se ha amado.

3.2. Interpretar un texto es captar su mensaje. Si ese mensaje ha sido inspirado por Dios, será solamente en sintonía con ese Dios que se podrá captar su verdad última. Pero, ¿cómo se logra esa sintonía con el Espíritu? y ¿cómo saber si es real y no un espejismo o una autosugestión? El Concilio menciona tres elementos de control: tomar en cuenta la Escritura como una unidad, la Tradición, y la analogía de la fe. El primero es un aspecto más formal que los dos siguientes. Pero, ninguno es un criterio por sí mismo, sino el conjunto. Veámoslos brevemente.

a) La *unidad de la Escritura* se da por cuanto los diferentes escritos son producto de inspiración del mismo Espíritu, como parte de una trayectoria salvífica, y por tratarse del diálogo pluriforme del hombre con Dios. En la Biblia se presenta la voluntad salvífica de Dios, expresada en sus variados escritos y géneros literarios. Esto corresponde a lo que se conoce como el sentido canónico de la Escritura, y en crítica bíblica corresponde a la intertextualidad. Un texto posterior ilumina a uno anterior.

El sentido espiritual de un texto se podrá deducir en su relación con otro(s) texto(s) correlativo(s) de la Biblia, p. ej. la figura del Servidor de Yavé en Isaías es iluminada por la Pasión de Cristo. Lamentablemente, la unidad de la Biblia suele ser exagerada y forzada hacia otros aspectos, como los relacionados con Cristo (los libros sapienciales o las interminables genealogías en 1 Crónicas, ¿tienen alguna relación con Cristo o inclusive un sentido espiritual?).

b) *La Tradición* se entiende, no como un conjunto de contenidos, sino de profundizaciones, que están en continuo proceso, que actualizan esa palabra a la luz de la vida de hoy (cf. *DV* 8). Es el *proceso* de comprensión en profundidad del sentido último de la Revelación, testimoniada en la Biblia —por eso la Tradición y la Escritura están inseparable unidas (*DV* 9). Se trata de la Tradición, en singular y mayúscula, no de tradiciones eclesiásticas. Por tanto, primordial es el *sensus fidei* de la Iglesia. Parte de la Tradición, actuada por el Espíritu Santo, es la decisión que fijó el canon de la Escritura como norma normante. Tradición no es sólo historia, y menos aún ésta monolítica —como cuando se pretende perennizar ciertas interpretaciones patrísticas (para ello se requiere una unanimidad moral de los Padres).[46]

La Tradición como criterio para un posible sentido «espiritual» se observa, por ejemplo, en los desarrollos dogmáticos de los primeros siglos. Si bien en el Nuevo Testamento no se menciona la Trinidad (que no se debe confundir con una tríada), ésta ya se «intuía», hay una perspectiva (p. ej. la fórmula en Mt 28,19). En la misma línea, es cierto el *dictum* de Luis Alonso Schökel: «El exegeta debe y quiere entenderla (Escritura) desde el momento de la Iglesia en que le toca vivir».[47] Es el sentido de continuidad y de fidelidad a los orígenes.

c) *La «analogía de la fe»* sustancialmente se refiere a la coherencia interna de la fe confesada y objetiva (Credo), que es fe apostólica profundizada por la acción del

[46] Cf. *IBI* 88-90; E. Arens, «Sola Scriptura y Tradición», en *Rev. Teol. Limense* 11(1977), 67-81.

[47] «Interpretación de la Sagrada Escritura», en *op. cit.*, 413, y más ampliamente, L. Alonso Schökel - J.M. Bravo, *Apuntes de Hermenéutica*, Madrid 1994, 125-129.

Espíritu. Por eso es norma que no admite contrarios. Puede ser afinada, pero no contradicha, pues sería herejía. Este aspecto, que va de la mano con la Tradición, impide las falsas interpretaciones. La analogía de la fe es una especie de síntesis de los dos primeros principios: la Biblia como un todo y su proyección vía la Tradición.

A estos criterios se debe añadir otro fundamental: la coherencia con el sentido literal del texto, que ya había advertido claramente Pío XII en *DAS*. A esto pasamos a continuación.

4. Indispensabilidad del sentido literal o primero

Santo Tomás de Aquino afirmó en su *Suma Teológica* que «todos los sentidos (de la sagrada Escritura) se basan en uno, a saber, el literal; solamente de él se puede extraer un argumento,... nada se pierde de la sagrada Escritura. Es por eso que nada necesario para la fe está contenido en el sentido espiritual, que la Escritura no transmita claramente en otro sitio en sentido literal» (I, q.1 a.10 ad 1).

4.1. En sintonía con una larga y consagrada tradición eclesial, el Concilio Vaticano II reiteró que, para la comprensión de los textos bíblicos, es indispensable empezar por el sentido literal y por tanto es necesario recurrir a estudios críticos para asegurar la validez de cualquier interpretación bíblica. Pío XII ya había advertido ampliamente en la *DAS* contra la búsqueda de otros sentidos fuera del literal en las Escrituras: «tengan sumo cuidado en no proponer como sentido genuino de la Sagrada Escritura otros sentidos traslaticios» (*EB* 547-553 y passim).

El Concilio nos recuerda que Dios habló «por hombres y a la manera humana» (*DV* 12). Por eso debe empezarse seria y responsablemente por investigar la manera humana de comunicación usada, y hacerlo teniendo en cuenta sus múltiples contextos (literario, social, histórico, cultural). Lo que «pretendieron expresar realmente los hagiógrafos» y lo que «plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos» son inseparables. El supuesto sentido espiritual viene siempre comunicado en lenguaje humano de un tiempo y una cultura; no se podrá llegar válidamente a ése sin pasar por éste.

Puntualmente, la PCB nos advierte que «el sentido espiritual no puede jamás estar privado de relación con el sentido literal. Este continúa siendo la base indispensable» (*IBI* 76).

En efecto, es indispensable asegurarse de que el supuesto sentido «espiritual» de un pasaje no resulte ser una visión caprichosa o conveniente, no guiada por el espíritu de Dios, sino por el espíritu ideológico del lector o intérprete. Y para ello es necesario determinar primero el sentido literal del texto, pues es aquel mediante el cual ha sido transmitida esa palabra de Dios.

4.2. Hay una corriente filosófica que asume la interpretación de textos bíblicos según la hermenéutica planteada por H.-G. Gadamer y P. Ricoeur, entre otros, según la cual un texto, una vez salido de la pluma de su autor se ha independizado de él y por tanto tiene sentido propio al margen del mismo. Por cierto, los textos poéticos (que por su misma naturaleza proyectan varios niveles de comprensión) y los textos sapienciales (proverbios y sentencias), subsisten con pleno sentido aparte de su autor. Pero no se puede afirmar lo mismo de los textos

proféticos o de las cartas. El sentido en estos textos está además en función de la relación entre el autor y sus receptores (Oseas y los israelitas, Pablo y los corintios). Si el sentido de estos últimos fuere independiente del pretendido por sus autores ***inspirados*** y, por lo tanto, pudiera extraérseles sentidos diferentes a los originales, entonces no tendríamos ninguna garantía de que cualquiera que fuere la interpretación, ésa sería realmente la palabra pretendida por Dios.[48]

Es indispensable, en el caso del mensaje bíblico, tomar con absoluta seriedad el hecho de que los textos son normativos precisamente por haber sido *inspirados* por Dios, y reconocidos como tales al ser «canonizados». Si la inspiración es un carisma, como ya destacaba Tomás de Aquino, entonces se trata de un don otorgado a personas, no a textos —ayer igual que hoy, a menos que manejemos dos ideas contrapuestas de lo que es la inspiración bíblica. Los textos no son inspirados a pesar o al margen de las personas que los escribieron. Siendo así, es indispensable captar el mensaje inspirado por Dios *a los autores* para los receptores *inmediatos* de sus textos, para quienes era palabra de Dios *directa e inmediata*. Eso exige el estudio histórico-crítico y literario del texto en su relación directa con su redactor, estudio que revela el sentido literal del texto inspirado en su contexto humano: aquel que el texto comunica de forma directa y evidente. Sólo en un segundo momento y en base a esa comprensión fundamental del texto es lícito considerar un posible sentido espiritual.

[48] J.A. Fitzmyer, «Problems of the Literal and Spiritual Sense of Scripture», en *Louvain Studies* 20(1995), 137s. Agradezco al P. Fitzmyer el envío de ese valioso artículo suyo.

4.3. Podemos sintetizar lo expuesto con la afirmación de uno de los más eminentes biblistas católicos, miembro de la PCB, el P. Joseph Fitzmyer:

> «El empleo correctamente orientado del método histórico-crítico saca a relucir dentro de la Iglesia o de la comunidad de fe *el sentido literal precisamente como el sentido espiritual de la Palabra de Dios*. El sentido espiritual de la Escritura no es otra cosa que el sentido literal propuesto por el autor humano inspirado».[49]

Ese empleo «correctamente orientado» del método histórico-crítico *incluye* el supuesto de que se trata de obras de personas inspiradas por Dios. Notoriamente, la PCB aclaró que, por lo general, «no hay una necesaria distinción entre ambos» sentidos de la Biblia. Particularmente con respecto al Nuevo Testamento, por lo general «su sentido literal es un sentido espiritual» (*IBI* 75s).

No se trata, pues, de contraponer el supuesto sentido espiritual de un texto a su sentido literal, como lamentablemente es corriente en ciertas interpretaciones «tradicionales». Lo irónico es que, en grupos de corte fundamentalista, se recurre a uno u otro sentido, literal o espiritual, según quién esté interpretando el texto y sin otro criterio que *lo que él crea que debería ser* su sentido —entiéndase, según se acomode a sus prejuicios ((libre albedrío!). No extraña que incluso algunos se presenten como profetas, a quienes Dios habría revelado cómo entender las Escrituras....

[49] *Scripture, the Soul of Theology*, 63 (el énfasis es suyo).

5. Exégesis y eiségesis

La búsqueda del «sentido espiritual» puede conducir a una eiségesis del texto, o sea, a hacerle decir lo que se proyecta sobre él (extraer el significado que se metió). Se trataría de un sentido acomodaticio, como era frecuente en los tratados de teología. Una forma típica de eiségesis es la alegorización, producto de la piadosa imaginación, conocida ya desde Orígenes y seguida por otros Padres de la Iglesia.

5.1. Pretender que fue el Espíritu Santo quien previó en los textos todos los sentidos que podamos verle, y que podrían verse más adelante —como se puede encontrar en la mariología y la eclesiología tradicional—, es imputarle una impresionante falta de claridad. Lo correcto es pensar que el Espíritu inspiraba para orientar en *ese* momento de forma directa e inmediata: a los judíos de tiempos de Isaías, a los corintios de tiempos de Pablo, a las iglesias de Asia en tiempos de Juan. Si su mensaje hubiese sido dirigido para el futuro, ¿por qué no haber «inspirado» un lenguaje menos velado y menos condicionado por la cultura del momento (condicionamiento evidente cuando se trata del Apocalipsis!)?

5.2. En ciertos textos bíblicos se observa que éstos encierran *proyecciones* de significación, que se desprenden —y son objeto de estudio de los exegetas— de sus contextos literarios, de la manera de tratar ciertos temas, de su interrelación con otros textos. Eso es el resultado de diversas tradiciones, de discusiones, reflexiones, estudios, discernimientos en las comunidades cuna de esos textos. Pensemos en la Trinidad o en la identidad de Jesucristo (contraste los escritos de Pablo con el evangelio según Juan). Pero no se debe confundir «proyecciones de

significación» con un sentido espiritual que esté indudablemente presente en un texto.

Una cosa es el sentido espiritual que pueda incluir o contener un texto, y otra cosa es una relectura posterior del mismo texto, que se da desde experiencias o vivencias nuevas —y según éstas cambien también cambiará la relectura. Por ser así, cambiará el sentido que el lector o intérprete descubra en el texto, además de la carga subjetiva que inevitablemente conlleva. Ahora bien, si ése es el sentido espiritual, habrá que preguntar si es único o si está en constante fluctuación. De ser así, ¿podrá todavía ser norma normante, que marque de una manera definida y clara un derrotero como voluntad de Dios? ¡Ojo con la imagen de Dios y del Espíritu que nos forjamos!

5.3. Una de las tendencias frecuentes es la generalización: «los textos bíblicos (todos) tienen un sentido espiritual más allá del literal». Sin embargo, como suele suceder con las generalizaciones, la realidad se revela como diferente al momento de descender a los casos concretos. ¿Cuál es el sentido espiritual del Decálogo: el de Ex 20 o el propuesto en Mt 5,21-48? ¿Qué sentido espiritual tienen Proverbios y Eclesiastés? ¿Y qué sentido espiritual pueden tener la cristología «subordinacionista» en 1 Cor 15,27-28 o las directrices paulinas como las que da en 1 Cor 11,2-10 y 14,34-35 tocantes al papel de la mujer?

6. El sentido pleno

Hay otro sentido emparentado al espiritual que debemos destacar: el sentido pleno.[50] Por cierto, interpretar «según el mismo Espíritu» no es sinónimo de *sensus plenior*, y menos éste contrapuesto al sentido literal u obvio del texto.

La PCB dedicó en su reciente instrucción un acápite al llamado «sentido pleno», que sutilmente se distingue del espiritual, como reconoce la Comisión (*IBI* 77-78). El sentido pleno «se define como un sentido profundo del texto, querido por Dios, pero no claramente expresado por el autor humano». Se trata de un sentido más-que-literal, que se descubre sólo *posteriormente* al tiempo del autor, que no lo previó.

En relación con el Antiguo Testamento, el sentido pleno, en contraste con el espiritual, resulta de su relectura *cristiana*; no podía darse antes de que apareciera Jesucristo (cf. 2 Cor 3,14). Por eso se califica como «pleno», completo. Se trata, pues, del significado que un autor bíblico (no nosotros) atribuye a un texto anterior, cuando lo vuelve a emplear en un contexto que le confiere un sentido literal nuevo, p. ej. el uso de Isa 7,14 por Mateo. En cuanto al Nuevo Testamento, el sentido pleno se podría detectar posteriormente, por ejemplo en base a una tradición teológica o declaración conciliar, p. ej. el concepto de Trinidad en textos como Mt 28,19.

Las precauciones y advertencias expuestas en relación con el sentido espiritual se aplican *mutatis mutandis* al sentido pleno.

7. Observaciones y reflexiones críticas

7.1. En la discusión sobre la manera de interpretar la Biblia, a menudo se parte de *a prioris* dogmáticos y se generalizan afirmaciones a modo de principios o de verdades teológicas «eternas». Lo notorio, sin embargo, es

[50] Vea particularmente la tesis doctoral de R.E. Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, Baltimore 1955, y sus observaciones posteriores, «The Problems of the 'Sensus Plenior',» en *Ephem. Theol. Lovanienses* 43(1967), 460-9.

que, al ser confrontados con textos *concretos* de la Escritura, a menudo surgen dificultades de comprensión o de coherencia de los textos entre sí, y esos principios simplemente hacen agua, p. ej. sobre cuestiones doctrinarias: la vida eterna en escritos preexílicos, la divinidad de Jesús en algunos escritos de Pablo, por no hablar de contradicciones entre textos. El problema es más serio cuando se leen ciertos textos en clave de historia fáctica, siendo que no lo son, como suele suceder con los evangelios, p. ej. en relación a la «conciencia» de Jesús de Nazaret. El modo típico de evadir el problema es caer en el personalismo acusando al que desvele tales problemas de racionalista o simplemente no-creyente, o adversario de la fe, en la convicción de que atacando a la persona se resuelve el problema mismo. Sin embargo, la respuesta honesta es darle la importancia rectora que reclaman los métodos exegéticos, tal como se expone en la Instrucción sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, que sorprendentemente es soslayada por muchos de los defensores de la interpretación «según el Espíritu».

7.2. Postular que el Espíritu habría reservado cierto sentido al texto, que no sería comprensible en ese tiempo pero sí en tiempos futuros, no tiene más fundamento que un *a priori* dogmático. Nos recuerda la manera fundamentalista de entender el Apocalipsis, tan difundida hoy. Eso supondría que no era todavía plenamente palabra de Dios en ese tiempo y para esos destinatarios originales, que no habrían captado la profundidad del texto, que recién más tarde se capta. ¿Para quiénes en realidad se compusieron los textos? ¿qué son éstos: textos solamente, o comunicaciones concretas, de Lucas a Teófilo o de Pablo a los corintios, por ejemplo? ¿Habría una «reserva de sentido» guardada para «más tarde», más allá del sentido evidente del texto, que además fue

escrito con los géneros propios de *ese* tiempo? Hay en todo ello un evidente peligro de desencarnar el texto de su momento histórico cuando fue palabra de Dios *directa* para esos destinatarios. ¿Puede estar el sentido divino desconectado del humano (monofisismo)?

Más aún: ¿tienen un sentido espiritual los escritos del Antiguo Testamento para los judíos o se encuentra solamente en la lectura cristológica y por cristianos? ¿No tuvieron la Ley y los profetas un sentido espiritual para los israelitas antes de que viniera Jesucristo? Estos y otros cuestionamientos similares deberían tomarse en cuenta cuando se habla de la lectura e interpretación «según el Espíritu».

7.3. Una de las más notorias paradojas en relación con el manejo de la Biblia ocurre en relación a las características básicas de esa Sagrada Escritura: la inspiración y la palabra de Dios. Se apela a ellas en ciertos momentos y en otros se ignora y se la trata como si fuera literatura común. Si al exegeta se le puede cuestionar sobre su concepción de la Biblia frente a esos postulados, éste a su vez puede preguntar a sus críticos si, concretamente, más allá de los discursos, la Biblia es siempre para ellos la palabra inspirada y normante (no normada) de Dios. El hecho es que a menudo, en la práctica, no es la Biblia sino la opinión o decisión de determinadas personas, o el peso de las costumbres y tradiciones «santificadas» por el tiempo, que son la norma normante (lo que nos recuerda la advertencia en Mc 7,1-13).

Se observa a menudo una especie de dicotomía entre ciertos principios afirmados y la práctica: se afirma la normatividad de la Biblia, la sumisión de la Iglesia a

ella (*DV* 10), pero en la práctica o no se la toma con esa seriedad o incluso ocupa sólo un rincón en los proyectos de pastoral, eso si no ha sido simplemente desplazada por doctrinas.... ¿Se cotejan la doctrina y las tradiciones religiosas con la Escritura? ¿Se rigen todos los principios, estamentos y estructuras eclesiásticas por la Sagrada Escritura? En estos rubros, por cierto, queda mucho pan por rebanar. No en vano Juan Pablo II ha vuelto a llamar la atención al respecto en su carta *Tertio Millennio Adveniente:* «¿En qué medida la Palabra de Dios ha llegado a ser plenamente el alma de la teología y la inspiradora de toda la existencia cristiana, como pedía la *Dei Verbum?»* (n.36).

7.4. Lamentablemente, por estar tan absortos en justificaciones teológicas o doctrinarias, con cierta frecuencia se cae inconscientemente en incongruencias y la Escritura es tratada unas veces como hacen los fundamentalistas, sin tomar en cuenta su aspecto de testimonio de vivencias y apreciaciones en contextos reales en la vida de sus autores. Otras veces, esas mismas personas cuando estudian la Biblia, tratan los textos como si sus mensajes se hubiesen quedado congelados en su tiempo, validando para la eternidad todas sus limitaciones y condicionamientos, inclusive culturales, pero sin trascendencia pastoral y vivencial.

7.5. **Resumiendo** todo lo expuesto: la interpretación de un escrito compuesto desde la fe, por inspiración divina, no se agota con el estudio material del texto, sino que se acerca a su verdad profunda, su mensaje, cuando se sintoniza con esa fe del escritor y con esa inspiración divina, es decir, con el espíritu de Dios. Es así que la exégesis no será propiamente creyente si no lo es ahondando en la verdad de Dios expresada en los textos bajo estudio. Y no será cristiana si no es una exégesis en el

espíritu de Cristo. Es así como los exegetas cristianos (y ya antes, judíos) la hemos entendido. Por eso —al menos en nuestro continente— nuestra exégesis se orienta, por lo general, más hacia la pastoral que hacia la teología como tal; su eje es más la vida que la doctrina.

Pero, para determinar el sentido espiritual de un texto, hay que tener siempre como base el sentido literal, pues es éste el que primero se presenta y sale al encuentro del lector. A menudo el sentido querido por el Espíritu está dado plenamente en el sentido literal. Para saber si efectivamente hay un sentido más profundo, espiritual, y no se trata de una proyección subjetiva, debe haber sintonía con el sentido literal, además de otros criterios (Tradición, analogía de la fe, *sensus fidelium*).

Sirva de conclusión la advertencia de la Pontificia Comisión Bíblica en su documento *Biblia y Cristología* (1984):

> «Muchos puntos quedan oscuros acerca del proceso de composición de los libros sagrados que concluyó en la presentación por los autores inspirados. Aquellos que se dispensasen de las investigaciones de problemas de este tipo, se aferrarían a una lectura superficial de las sagradas Escrituras creyendo que su modo de leer es 'teológico'. Estos se enrumbarían por un camino engañoso: soluciones simplistas no pueden servir de manera alguna de fundamento sólido a los estudios de teología bíblica, aun si son realizados con plena fe» (1.3.3).

A modo de síntesis...

La Biblia no es una colección de libros caída del cielo (como piensan los musulmanes sobre el Corán); nada en ella nos ha llegado directamente de Dios. El idioma que allí encontramos no es divino, sino el comúnmente utilizado por los hombres de la época. Por tanto, para entender los textos bíblicos tenemos que tomar en toda su seriedad el hecho de que estamos ante documentos humanos —igual que debemos tomar en toda su seriedad la plena humanidad de Jesús de Nazaret. La pregunta por el carácter divino de la Biblia no se puede responder con supuestas líneas divisorias o departamentos: esto es humano, esto es divino, para concluir que sobre esto se puede hacer preguntas críticas, pero sobre eso no. No se pueden separar sus dos dimensiones como se separa la crema de la torta. Por tanto, la cuestión es saber cómo se puede tener acceso a la palabra de Dios a través de la palabra humana, de la cual es inseparable. El reconocimiento de la palabra de Dios empieza por el reconocimiento de la palabra humana, por la historia en la cual Dios se reveló a hombres y no a «ángeles».

Desde el momento en que se reconoce que la Biblia es un conjunto de testimonios situados en coordenadas históricas, queda claro que para ser comprendidos de-

ben ser estudiados en términos históricos en primer lugar, pues no estamos ante textos trans- o suprahistóricos. Eso afecta a su vez el concepto que se tenga de sus «verdades», particularmente cara a la costumbre de hablar de verdades eternas, que caracteriza a quienes ven la Biblia como una especie de manual de teología. Paradójicamente, quienes buscan «verdades eternas» en los textos bíblicos las suelen afianzar en la supuesta historicidad de frases o conceptos extraídos de la Biblia. Nada de extraño tiene que les perturbe profundamente que se pueda cuestionar la estricta historicidad de escenas y sentencias, y en consecuencia pretendan descalificar al método histórico-crítico de estudio de la Biblia como un atentado contra «la fe» (entiéndase, contra su teología).

Si bien hay «verdades eternas» en los textos bíblicos, éstas son pocas y no dejan de tener su contingencia histórica, es decir, un coeficiente temporal. Y, desde el momento en que pasan por la mente y la comunicación humana, que se sitúan en el tiempo, el espacio y una cultura determinada, no permanecen siempre iguales. Surge así un problema de «estabilidad» que nos confronta desde el momento en que tenemos conciencia histórica. Este problema está estrechamente vinculado al concepto que se tenga sobre la Biblia, particularmente a la seriedad con la que se toma su humanidad, lo que se puede fácilmente confrontar a la hora de traer a colación su concepto particular de inspiración y de Revelación.

Valgan unos ejemplos para la reflexión: ¿son verdades eternas, inmutables, los relatos de los orígenes en Gén 1-3, el concepto de vida tras la muerte en Eclesiastés, la cristología paulina (cf. Rom 3,4; 1 Cor 3,22; 15,28), la antropología oriental (p. ej. en 1 Cor 7,20-24; 11,7-16), sin mencionar la ética expuesta en el Pentateuco? ¿Y qué decir de la incuestionable *evolución* en la tradición sobre cristología, escatología y eclesiología en los primeros siglos d.C., por mencionar algunos rubros?

Corren voces influyentes que pretenden dar la impresión que los exegetas (incluidos católicos) son fundamentalmente racionalistas que se erigen en dueños de la verdad, como si su trabajo estuviera al margen de la Iglesia, particularmente del Magisterio. ¡Nada más falso!

La exégesis, el estudio del origen y del mensaje histórico de los textos bíblicos, busca *comprenderlos* en sus propios términos y dentro de su propio mundo. Por ser una disciplina *científica*, se guía por principios y reglas, no por caprichos o deseos, como ha aclarado reiteradamente el Magisterio desde León XIII con su encíclica *Providentissimus Deus*, sobre la Biblia, y lo ha expuesto más claramente aún el reciente documento de la PCB al respecto (*IBI*).[51] Y ese estudio se hace por criterios científicos, por tanto inevitablemente racionales. Por no entrar en juego a este nivel criterios teológicos como tales, algunos lo califican como «racionalismo».

No faltan quienes califican ese trabajo de «bultmaniano», en referencia a Rudolf Bultmann, el insigne exegeta alemán de primera mitad de este siglo que aportó mucho más de lo que algunos están dispuestos a reconocerle. Sin embargo, son absolutamente falsas por

[51] Se debe tener presente que los documentos vaticanos no son resultados de investigaciones, sino que representan un consenso y dan a conocer la posición aceptada por la comunidad de creyentes en un determinado momento, consenso que reafirman formalmente. Por eso suelen ser más bien «conservadores», no dicen nada «nuevo».

infundadas las afirmaciones que circulan en el sentido de que hay exegetas hoy que siguen asumiendo todos sus presupuestos y conceptos filosóficos de base. No conocemos a ninguno. Nos suena a *convenientes* acusaciones para desacreditar la exégesis histórico-literaria. Hace decenios que la exégesis «bultmaniana» está superada.[52] Entre tanto han ganado preeminencia los enfoques exegéticos de corte lingüístico y sociológico, y particularmente la hermenéutica y la teología bíblica (que presenta más problemas de los que muchos se imaginan).

Ahora bien, la exégesis es sólo el primer paso en la comprensión de un texto, y el exegeta lo sabe bien. Al contrario de lo que se le acusa, no pretende dar como significado profundo y último del mensaje bíblico sus conclusiones científicas metódicamente obtenidas.

Para retomar lo ya anteriormente dicho, es importante tener presente que hay dos momentos en el proceso de comprensión de un texto: del lector al texto, que es la tarea de la exégesis, y del texto vuelta al lector, que es la función de la *hermenéutica* propiamente dicha —si bien en ambos hay del otro. Es aquí, en este segundo momento en que se sitúa el llamado sentido espiritual, y otros

[52] El Card. Ratzinger en su conferencia de 1988 (que circula entre nosotros como si fuera de ayer) parece haber sido quien inspiró a nuestros guardianes locales para tomar el calificativo de «bultmaniano». Sin embargo, tras las aclaraciones que en el mismo coloquio le hicieran, primero Raymond Brown en su ponencia y luego otros participantes durante el coloquio, el Cardenal admitió no conocer más a fondo las prácticas y bondades exegéticas *actuales*, por lo que no volvió sobre el punto. Posteriormente estudió el asunto más detalladamente, y eventualmente publicó el documento de la PCB, que él preside. Por eso nos resulta inconcebible que algunos de los que se presentan como fieles guardianes del Magisterio, den carácter de pronunciamiento oficial a la conferencia de Ratzinger y eludan como secundario el documento de la PCB.

afines. Pero este segundo momento, el de la interpretación propiamente dicha, depende directamente del primer momento, que es el de la *comprensión* del texto. Si se comprende mal, se arriesga interpretar mal.

El servicio de la exégesis es precisamente asegurar al creyente el realismo de su fe, y prevenirle de dejarse llevar por espejismos, como aquellos a los que puede conducir la «lectura espiritual» sin fundamento histórico-literario. La exégesis nos previene de hacer «interpretaciones piadosas pero ilusorias», de ofrecer «una certeza falsa» (*IBI* 66). Pues, «el sentido espiritual no puede jamás estar privado de la relación con el sentido literal. Este continúa siendo la base indispensable» (*IBI* 76), si no se quiere caer en interpretaciones erróneas, sin otro fundamento que las proyecciones «dictadas por la imaginación o la especulación intelectual» (*IBI* 76; eiségesis). Y el sentido literal, aquel comunicado por el autor inspirado, se conoce precisamente por medio de la exégesis descrita.

****

¿Está la interpretación de la Biblia *en crisis*? La respuesta la dio el reciente documento de la PCB: ¡No! No más que la teología misma. Lo que hay es una mayor amplitud de enfoques y métodos de estudio de la Biblia que, al romper el exclusivismo del método histórico-crítico, se enriquece con otros aportes como los literarios y los sociológicos. Se ha afirmado y reafirmado oficialmente, inclusive por el Papa mismo, que el método histórico-crítico sigue siendo el fundamento *indispensable* de la exégesis bíblica.

Por cierto, por ser la exégesis una ciencia humana, sus resultados serán siempre provisionales y aproxima-

dos, no matemáticos. Y el exegeta lo sabe, por eso entra en diálogo con otros colegas. Particularmente entra en juego el mundo del intérprete, y éste es único. Nada de extraño que haya tantas interpretaciones. Pero, en la medida en que se base en principios y reglas, y utilice los instrumentos «científicos» (lingüística, crítica textual, información histórica y cultural, etc.), las variaciones —al contrario de lo que se le imputa— serán sobre lo secundario, no lo esencial.

El exegeta, que debe ser humilde en su trabajo, no pretende que su opinión sea la única válida posible, sino que está abierto a las críticas de otros. Por eso trata de confrontar sus estudios con los de otros, de aprender de ellos, de revisar sus presupuestos y métodos de trabajo. Pero, al mismo tiempo, frente a las críticas de los no-biblistas, sabe que su trabajo versa sobre la ***norma normans non normata*** (norma normante no normada), que es «el alma de la teología» responsablemente expuesta. Eso no significa de modo alguno que el exegeta católico ignore al Magisterio, pero sí que pueda cuestionar, en base a los estudios exegéticos, determinadas interpretaciones así como ciertos usos y abusos de la Biblia. Ha sido precisamente esta responsabilidad la que nos ha llevado a hacer estas aclaraciones.

****

Por todo ello resulta paradójico y deplorable cuando falacias contra la exégesis histórico-literaria son propagadas por los que se consideran «guardianes de la ortodoxia», a la par que proclaman a los cuatro vientos su absoluta fidelidad al Magisterio.

Es paradójico porque, si *efectiva y realmente* se sujetaran al Magisterio escucharían y aplicarían seriamente lo que de allí mismo viene, a saber, las encíclicas de León XIII y Pío XII, la Constitución conciliar ***Dei Verbum*** *comprendida desde su historia*, es decir, en *su contexto* y no al margen de él (cosa que la hermenéutica exige: para entender un texto hay que comprender su historia y sus móviles), los discursos papales y por último la reciente Instrucción de la PCB sobre nada menos que *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*.[53]

Es deplorable porque no se hace favor alguno al Pueblo de Dios sembrando incertidumbres infundadas y prejuiciosas, inventando antinomias, menos aún si a todas luces tienen obvios visos ideológicos. Es deplorable también porque vela la verdad revelada testimoniada en los textos bíblicos, sustituyéndola por otra «verdad», la suya, no la del Señor inspirador de la Biblia.

Los que intentan desacreditar a como dé lugar la exégesis científica como tal (inclusive a personas concretas), afirman que es peligrosa para la fe. Pero «fe» entendida como sinónimo de doctrina. Por eso, la razón real es otra: los resultados de la exégesis ponen en tela de juicio ciertos conceptos teológicos tradicionales para ellos incuestionables, pero construidos sobre arena, no en la roca sólida de la Biblia (que debe ser el fundamento y «el alma de la teología»), como el Magisterio acertada-

[53] También deberían prestar seria atención a los documentos de las comisiones vaticanas sobre el tema de la cristología, pues en ellos se resaltan determinadas maneras de manejar los evangelios: el de la Comisión Teológica Internacional sobre *Algunas cuestiones acerca de la Cristología* (1979), el de la PCB sobre *Biblia y Cristología* (1983).

mente exige, sino en una tradición determinada, erigida como norma normante, inclusive sobre la Escritura. Esto es todavía más serio si esos conceptos son la justificación teológica para posiciones ideológicas, que poco o nada tienen que ver con la fe, entendida ésta como adhesión existencial a *la persona Jesucristo*, «el mismo ayer, hoy y siempre».

¿Es realmente la exégesis científica una amenaza para la fe? Esta pregunta toca por implicación también a la teología en todas sus ramas. A este propósito, valga recordar que, en su reciente carta *Tertio Millennio Adveniente,* Juan Pablo II nos pide un «examen de conciencia (que) debe mirar también la *recepción del Concilio*», y empieza puntualmente preguntando: «¿En qué medida la Palabra de Dios ha llegado a ser plenamente el alma de la teología y la inspiradora de toda la existencia cristiana, como pedía la *Dei Verbum*?» (n.36).

La historia de la teología es una historia de cambios de interpretación sobre *los contenidos* de la fe. Basta coger la historia de los dogmas, y contrastar, por ejemplo, lo que se entendía sobre la Trinidad en el Nuevo Testamento y lo que entendemos hoy, pasando por las teologías de oriente y de occidente. La exégesis es teología por ser el estudio metódico y reflexivo de la fe, testimoniada en los textos bíblicos.

Quienes ven a la exégesis como un peligro para la fe, implícitamente plantean una oposición entre fe y ciencia —que nos recuerda el caso de Galileo, no hace mucho formalmente reivindicado. Aunque no reemplaza a la fe, el estudio científico (exégesis) de la Biblia se lleva a cabo precisamente por su incidencia en la fe, no como un fin en sí mismo o por deporte. Nos ayudará a conocer y hablar del Dios de Abrahán, Moisés, Isaías y Jesús, y no

uno imaginado; y del Jesús testimoniado en el Nuevo Testamento, y no uno fantaseado.

La fe no es un *sacrificium intellectus,* sino que, por ser humana, es inquisitiva y razonable, es una *fides quaerens intellectum.* Por eso la exégesis realmente bíblica es teológica: se orienta hacia la fe, no hacia la curiosidad intelectual. Es esa fe la que constituye la comunidad judía (Antiguo Testamento) y luego la cristiana (Nuevo Testamento), y les proporciona su norma normante.

En pocas palabras, la exégesis no es una técnica o procedimiento que se propone amenazar a la fe en lugar de afirmarla, relativizar las verdades de la Revelación en lugar de confirmarlas, cuestionar los dogmas en lugar de respaldarlos.[54]

Concluimos haciéndonos portavoces del anhelo de que se tomen en serio los documentos del Magisterio sobre la interpretación de la Biblia, dándolos insistentemente a conocer, y estudiándolos, e inclusive exponiéndolos. Así, el fundamentalismo biblicista y sus secuelas no seguirán teniendo el camino libre, a menudo alentado por nuestra tácita condescendencia, si no inclusive inocentemente apoyado. Nuestro anhelo, eco de aquel reiteradamente expresado por el Papa, es que, en vísperas del tercer milenio, se predique y se dé testimonio au-

[54] Una amplia exposición, que nos llevaría más allá de los límites de estas páginas, se encontrará en las observaciones de J. Fitzmyer, *Scripture, the Soul of Theology.* Ya antes, K. Rahner, «Exégesis y Dogmática», en Id., *Escritos de Teología,* vol. V, Madrid 1964, 83-111, y J.M. Sánchez C., «Escritura y Teología», en L. Alonso Schökel, *La Palabra de Dios en la historia de los hombres*, 607-629.

téntico a Aquel que es «camino, verdad y vida», Jesucristo, y no otro, «el mismo ayer, hoy y siempre». Pero para eso hay que conocerlo, tomando como partida *los testimonios en las Escrituras*. Así, poniendo *a Jesucristo* al centro, será posible hacer realidad la tan deseada unidad entre todos los cristianos.

Más allá del discurso...

Entrar en discusiones más concretas e incluir ejemplos ilustrativos de la exégesis bíblica discutida en estas páginas abultaría considerablemente este libro. Para ello, el lector deseoso de profundizar en el asunto, puede remitirse a las siguientes publicaciones de fácil acceso:

a) En lo tocante a la metodología misma, la presentación de H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento,* B.A.C. 1969, es la más detallada en castellano. M. Brisebois, *Métodos para leer mejor la Biblia,* Ed. Paulinas (Madrid) 1977, presenta en lenguaje sencillo el método histórico-crítico para el estudio de la Biblia, acompañado con ejemplos. W. Stenger, *Los métodos de la exégesis bíblica,* Ed. Herder 1990, es una exposición sucinta y más sencilla que las anteriores. Por otro lado, el estudio de W. Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento,* Ed. Verbo Divino 1991, constituye una excelente presentación del aporte lingüístico a la comprensión de los textos bíblicos. El estudio estructuralista lo presenta didácticamente Clara M. Días Castrillón, *Leer el texto. Vivir la Palabra.* Ed. Verbo Divino 1988. Más técnico es el del Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos,* Ed. Cristiandad 1982.

Como trasfondo son muy instructivas las exposiciones de F. Marín Heredia, *La Biblia, palabra profética*, Ed. Verbo Divino 1992, y J.P. Tosaus, *La Biblia como Literatura*, Ed. Verbo Divino 1996. Igualmente, los estudios de renombrados exegetas (Mussner, Vögtle, Wilckens) reunidos bajo el título *La interpretación de la biblia*, Ed. Herder 1970, y las notas de clase de L. Alonso Schökel, *Apuntes de Hermenéutica*, Ed. Trotta 1994.

b) Abundantes ejemplos detallados de exégesis se encuentran en el libro de G. Lohfink, *Ahora entiendo la Biblia*, Ed. Paulinas (Madrid) 1977, además de ser una excelente presentación de aspectos relacionados con la comunicación en la antigüedad (ya va por la vigésima edición en alemán!). Un complemento, y de la misma serie, son los libros de A. Weiser, *A qué llama milagros la Biblia*, Ed. Paulinas 1979, y de miembros de la Sociedad Bíblica Alemana, que bajo el título *Exégesis Bíblica*, Ed. Paulinas 1979, presentan una veintena de textos bíblicos exegéticamente estudiados. Por cierto, aquí habría que incluir comentarios exegéticos a los libros de la Biblia.

c) En relación al sensible *problema de la historicidad* de los relatos bíblicos, como trasfondo vea, además de los estudios de P. Ricoeur, H.-G. Gadamer y K. Jaspers, las observaciones del renombrado historiador H.-I. Marrou, *El conocimiento histórico*, Ed. Labor 1968.

Más concretamente, en relación a los evangelios vea J. Scheiffler. *Así nacieron los evangelios*, Ed. Mensajero 1968, F. de la Calle, *Aproximación a los evangelios*, Ed. Marova 1978, E. Arens, *Los evangelios ayer y hoy*, Ed. Paulinas (Lima-Santiago) 1989 y especialmente P. Grelot, *Los evangelios y la historia*, Ed. Herder 1987 con algunos textos

detalladamente estudiados, y del mismo autor el Cuaderno Bíblico n. 45, *Los Evangelios*, Ed. Verbo Divino 1983. Entre los comentarios exegéticos a los evangelios, los más serios son aquellos de J. Gnilka (Marcos), U. Luz (Mateo), F. Bovon (Lucas) y R. E. Brown (Juan), y sobre Hechos el de J. Roloff.

Discurso del Papa Juan Pablo II al presentar el Documento «La interpretación de la Biblia en la Iglesia»

Este discurso fue pronunciado la mañana del viernes 23 de abril 1993, durante una audiencia conmemorativa de los cien años de la Encíclica «Providentissimus Deus» de León XIII y de los cincuenta años de la Encíclica «Divino afflante Spiritu» de Pío XII, ambas dedicadas a los estudios bíblicos.

La audiencia tuvo lugar en la sala Clementina del Vaticano. Participaron en ella los miembros del Colegio cardenalicio, del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, los de la Pontificia Comisión Bíblica y el profesorado del Pontificio Instituto Bíblico.

Durante la audiencia, el cardenal J. Ratzinger presentó al Santo Padre el documento de la Comisión Bíblica sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia.

* * *

* *Traducción española del L'Osservatore Romano. Ed. semanal en lengua española, 30 de abril 1993. pp. 5-6. El discurso fue pronunciado en francés.*

Señores cardenales;
señores jefes de las misiones diplomáticas;
señores profesores del Pontificio Instituto Bíblico:

1. Agradezco de todo corazón al cardenal Ratzinger los sentimientos que acaba de expresar al presentarme el documento elaborado por la Pontificia Comisión Bíblica sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia. Con alegría recibo este documento, fruto de un trabajo colegial emprendido por su iniciativa, señor cardenal, y proseguido con perseverancia durante muchos años. Responde a una gran preocupación mía, porque la interpretación de la Sagrada Escritura es de importancia capital para la fe cristiana y la vida de la Iglesia. «En los Libros sagrados -como nos ha recordado muy bien el Concilio-, el Padre, que está en el cielo, sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos. Y es tan grande el poder y la fuerza de la palabra de Dios, que constituye sustento y vigor de la Iglesia, firmeza de fe para sus hijos, alimento del alma, fuente límpida y perenne de vida espiritual» (*Dei Verbum*, 21). El modo de interpretar los textos bíblicos para los hombres y las mujeres de nuestro tiempo tiene consecuencias directas para su relación personal y comunitaria con Dios, y también está ligado estrechamente a la misión de la Iglesia. Se trata de un problema vital, que merecía vuestra atención.

2. Vuestro trabajo ha terminado en un momento muy oportuno, pues me brinda la ocasión de celebrar con vosotros dos aniversarios ricos de significado: el centenario de la Encíclica *Providentissimus Deus* y el cincuentenario de la Encíclica *Divino afflante Spiritu*, ambas dedicadas a cuestiones bíblicas. El 18 de noviembre de 1893, el Papa León XIII, muy atento a los problemas intelectuales, publicó su Encíclica sobre los estudios relacionados con la Sagrada Escritura con el fin -escribió- «de estimularlos y recomendarlos», y también de «orientarlos de una manera que corresponda mejor a las necesidades de la época» (*Enchiridion biblicum*, 82). Cincuenta años después, el Papa Pío XII, con su Encíclica *Divino afflante Spiritu*, dio a los exegetas católicos nuevo aliento y nuevas directrices. Entre tanto, el magisterio pontificio manifestaba su atención constante a los problemas escriturísticos mediante numerosas intervenciones. En 1902, León XIII creó la

Comisión Bíblica; en 1909, Pío X fundó el Instituto Bíblico. En 1920, Benedicto XV celebró el 1500º aniversario de la muerte de san Jerónimo mediante una encíclica sobre la interpretación de la Biblia. El gran impulso dado a los estudios bíblicos se confirmó en el Concilio Vaticano II, de modo que la Iglesia entera se benefició de ellos. La Constitución Dogmática *Dei Verbum* ilumina el trabajo de los exegetas católicos e invita a los pastores y a los fieles a alimentarse más asiduamente de la palabra de Dios contenida en las Escrituras.

Deseo hoy insistir en algunos aspectos de la enseñanza de estas dos Encíclicas y en la validez permanente de sus orientaciones a través de las circunstancias cambiantes, a fin de aprovechar mejor su aportación.

I. De la «Providentissimus Deus» a la «Divino Afflante Spiritu»

3. En primer lugar, entre estos dos documentos se nota una diferencia importante. Se trata de la parte polémica -o, más exactamente, apologética- de las dos Encíclicas. En efecto, ambas manifiestan la preocupación por responder a los ataques contra la interpretación católica de la Biblia, pero estos ataques no iban en la misma dirección. Por una parte, la *Povidentissimus Deus* quiere proteger la interpretación católica de la Biblia contra los ataques de la ciencia racionalista; por otra, la *Divino afflante Spiritu* se preocupa más por defender la interpretación católica contra los ataques de quienes se oponen al empleo de la ciencia por parte de los exegetas y quieren imponer una interpretación no científica, llamada espiritual, de la Sagrada Escritura.

Este cambio radical de perspectiva se debía, evidentemente, a las cincunstancias. La *Providentissimus Deus* fue publicada en una época marcada por duras polémicas contra la fe de la Iglesia. La exégesis liberal alimentaba en gran medida estas polémicas, porque utilizaba todos los recursos de las ciencias, desde la crítica textual hasta la geología, pasando por la filosofía, la crítica literaria, la historia de las religiones, la arqueología y otras disciplinas más. Por el contrario, la *Divino afflante Spiritu* se publicó poco tiempo después de una polémica muy diferente suscitada, sobre todo,

en Italia contra el estudio científico de la Biblia. Un opúsculo anónimo muy difundido ponía en guardia contra lo que describía como «un peligro grave para la Iglesia y las almas: el sistema crítico-científico en el estudio y la interpretación de la Sagrada Escritura, sus desviaciones funestas y sus aberraciones».

4. En los dos casos, la reacción del Magisterio fue significativa, en lugar de limitarse a una respuesta puramente defensiva, fue al fondo del problema y manifestó así -observémoslo en seguida- la fe de la Iglesia en el misterio de la Encarnación.

Contra la ofensiva de la exégesis liberal, que presentaba sus afirmaciones como conclusiones fundadas en los logros de la ciencia, se podría haber reaccionado lanzando un anatema contra el uso de las ciencias en la interpretación de la Biblia y ordenando a los exegetas católicos que se limitaran a una explicación *espiritual* de los textos.

La *Providentissimus Deus* no siguió ese camino. Al contrario, la Encíclica exhorta a los exegetas católicos a adquirir una verdadera competencia científica, para que aventajen a sus adversarios en su mismo terreno. El primer medio de defensa -sostiene- «se encuentra en el estudio de las lenguas orientales antiguas, así como en el ejercicio de la crítica científica» (*Enchiridion biblicum, 118).*

La Iglesia no tiene miedo de la crítica científica. Sólo desconfía de las opiniones preconcebidas que pretenden fundarse en la ciencia, pero que, en realidad, hacen salir subrepticiamente a la ciencia de su campo propio.

Cincuenta años después, en la *Divino afflante Spiritu*, el Papa Pío XII pudo constatar la fecundidad de las directivas impartidas por las *Providentissimus Deus:* «Gracias a un mejor conocimiento de las lenguas bíblicas y de todo lo que concierne a Oriente..., un buen número de cuestiones planteadas en la época de León XIII contra la autenticidad, la antigüedad, la integridad y el valor histórico de los libros sagrados... hoy se han aclarado y solucionado» (*Enchiridion biblicum*, 546). El trabajo de los exegetas católicos, «que han hecho un uso correcto de las armas intelectuales utilizadas por sus adversarios» (n.562), había dado su fruto. Y precisamente

por esta razón, la *Divino afflante Spiritu* se muestra menos preocupada que la *Providentissimus Deus* por combatir las posiciones de la exégesis racionalista.

5. Pero resultaba necesario responder a los ataques que provenían de los partidarios de la exégesis así llamada «mística» (n.552), que pretendían que el Magisterio condenara los esfuerzos de la exégesis científica. ¿Cómo responde la Encíclica? Podría haberse limitado a señalar la utilidad e, incluso, la necesidad de estos esfuerzos encaminados a defender la fe, lo cual habría favorecido una especie de dicotomía entre la exégesis científica, destinada a un uso externo, y la interpretación espiritual, reservada a un uso interno. En la *Divino afflante Spiritu*, Pío XII evitó deliberadamente avanzar en ese sentido. Por el contrario, reivindicó la unión estrecha de esos dos procedimientos, indicando, por un lado, el alcance «teológico» del sentido literal, definido metódicamente (*Enchiridion biblicum*, 251); por otro, afirmando que, para que pueda ser reconocido como sentido de un texto bíblico, el sentido espiritual debe presentar garantías de autenticidad. La simple inspiración subjetiva no basta. Es preciso poder mostrar que se trataba de un sentido «querido por Dios mismo», de un significado espiritual «dado por Dios» al texto inspirado (*Enchiridion biblicum*, 552-553). La determinación del sentido espiritual entra también, de este modo, en el dominio de la ciencia exegética.

Comprobamos, pues, que a pesar de la gran diversidad de dificultades que tenían que afrontar, las dos Encíclicas coinciden perfectamente en su nivel más profundo. Ambas rechazan la ruptura entre lo humano y lo divino, entre la investigación científica y la mirada de la fe, y entre el sentido literal y el sentido espiritual. Aparecen, por tanto, plenamente en armonía con el misterio de la Encarnación.

II. Armonía entre la exégesis católica y el misterio de la encarnación

6. La Encíclica *Divino afflante Spiritu* ha expresado el vínculo estrecho que une a los textos bíblicos inspirados con el misterio de la Encarnación, con las siguientes palabras: «Al igual que la Palabra

sustancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todo, excepto en el pecado, así las palabras de Dios expresadas en lenguas humanas, se han hecho en todo semejantes al lenguaje humano, excepto en el error» (*Enchiridion biblicum*, 559). Recogida casi al pie de la letra por la Constitución conciliar *Dei Verbum* (n. 13), esta afirmación pone de relieve un paralelismo rico de significado.

Es verdad que la puesta por escrito de las palabras de Dios, gracias al carisma de la inspiración escriturística, fue un primer paso hacia la encarnación del Verbo de Dios. En efecto, estas palabras escritas representaban un medio estable de comunicación y comunión entre el pueblo elegido y su único Señor. Por otro lado, gracias al aspecto profético de estas palabras, fue posible reconocer el cumplimiento del designio de Dios, cuando «el Verbo se hizo carne, y puso su morada entre nosotros» (Jn. 1,14). Después de la glorificación celestial de la humanidad del Verbo hecho carne, también su paso entre nosotros queda testimoniado de manera estable gracias a las palabras escritas. Junto con los escritos inspirados de la nueva alianza constituyen un medio verificable de comunicación y comunión entre el pueblo creyente y Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Este medio no puede, ciertamente, separarse del manantial de vida espiritual que brota del corazón de Jesús crucificado y se propaga gracias a los sacramentos de la Iglesia. Sin embargo, tiene su consistencia: la consistencia de un texto escrito, que merece crédito.

7. En consecuencia, las dos Encíclicas exigen que los exegetas católicos estén en plena armonía con el misterio de la Encarnación, misterio de unión de lo divino y lo humano en una existencia histórica completamente determinada. La existencia terrena de Jesús no se define sólo a través de lugares y datos de comienzos del siglo I en Judea y en Galilea, sino también a través de sus raíces en la larga historia de un pequeño pueblo de la antigüedad en el Cercano Oriente, con sus debilidades y su grandeza, con sus hombres de Dios y sus pecadores, con su lenta evolución cultural y sus avatares políticos, con sus derrotas y sus victorias, y con sus aspiraciones a la paz y al reino de Dios. La Iglesia de Cristo toma en serio el realismo de la Encarnación, y por eso atribuye gran importancia al estudio *histórico-crítico* de la Biblia. Lejos de condenarlo,

como querían los partidarios de la *exégesis mística*, mis predecesores lo aprobaron decididamente. «*Artis criticae disciplinam* -escribió León XIII-, *quippe percipiendae penitus hagiographorum sententiae perutilem*, **Nobis vehementer probantibus,** *nostri* (*exegetae, scilicet, catholici) excolant*» (Carta apostólica *Vigilantiae*, para la fundación de la Comisión Bíblica, 30 de octubre de 1902, *Enchiridion biblicum*, 142). La misma vehemencia en la aprobación y el mismo adverbio (*vehementer*) se encuentran en la *Divino afflante Spiritu* a propósito de las investigaciones de crítica textual (cf. *Enchiridion biblicum*, 548).

8. La *Divino afflante Spiritu*, como es sabido, recomendó especialmente a los exegetas el estudio de los *géneros literarios* utilizados en los libros sagrados, llegando a decir que el exegeta católico debe «convencerse de que no puede descuidar esta parte de su misión sin gran menoscabo de la exégesis católica» (*Enchiridion biblicum*, 560). Esta recomendación nace de la preocupación por comprender el sentido de los textos con la máxima exactitud y precisión y, por tanto, en su contexto cultural e histórico. Una idea falsa de Dios y de la Encarnación lleva a algunos cristianos a tomar una orientación contraria. Tienden a creer que, siendo Dios el Ser absoluto, cada una de sus palabras tiene un valor absoluto, independiente de todos los condicionamientos del lenguaje humano. No conviene, según ellos, estudiar estos condicionamientos para hacer distinciones que relativizarían el alcance de las palabras. Pero eso equivale a engañarse y rechazar, en realidad, los misterios de la inspiración escriturística y de la Encarnación, atendiéndose a una noción falsa del Ser absoluto. El Dios de la Biblia no es un Ser absoluto que, aplastando todo lo que toca, anula todas las diferencias y todos los matices. Es, más bien, el Dios creador, que ha creado la maravillosa variedad de los seres *de cada especie*, como dice y repite el relato del Génesis (cf. Gn 1). Lejos de anular las diferencias, Dios las respeta y valora (Cf. 1 Cor 12, 18.24.28). Cuando se expresa un lenguaje humano, no da a cada expresión un valor uniforme, sino que emplea todos los matices posibles con una gran flexibilidad, aceptando también sus limitaciones. Esto hace que la tarea de los exegetas sea tan compleja, necesaria y apasionante. No puede descuidarse ningún aspecto del lenguaje. El progreso reciente de las investigaciones lingüísticas, literarias y hermenéuticas ha llevado a la exégesis bíblica a añadir al estudio

de los géneros literarios otros puntos de vista (retórico, narrativo y estructuralista). Otras ciencias humanas, como la psicología y la sociología, también han dado su contribución. A todo esto puede aplicarse la consigna que León XIII dio a los miembros de la Comisión Bíblica: «No consideren extraño a su campo de trabajo ninguno de los hallazgos de la investigación diligente de los modernos; por el contrario, estén atentos para poder adoptar sin demora todo lo útil que cada momento aporta a la exégesis bíblica» (*Vigilantiae, Enchiridion biblicum*, 140). El estudio de los condicionamientos humanos de la palabra de Dios debe proseguir con interés renovado incesantemente.

9. Este estudio, sin embargo, no basta. Para respetar la coherencia de la fe de la Iglesia y de la inspiración de la Escritura, la exégesis católica debe estar atenta a no limitarse a los aspectos humanos de los textos bíblicos. Es necesario, sobre todo, ayudar al pueblo cristiano a captar más nítidamente la palabra de Dios en estos textos, de forma que los reciba mejor, para vivir plenamente en comunión con Dios, Para ello es preciso, desde luego, que el exegeta mismo capte la palabra de Dios en los textos, lo cual sólo es posible si su trabajo intelectual está sostenido por un impulso de vida espiritual.

Si carece de este apoyo, la investigación exegética queda incompleta, pierde de vista su finalidad principal y se limita a tareas secundarias. Puede, incluso, transformarse en una especie de evasión. El estudio científico de los meros aspectos humanos de los textos puede hacer olvidar que la palabra de Dios invita a cada uno a salir de sí mismo para vivir en la fe y en la caridad.

La Encíclica *Providentissimus Deus* recuerda, a este respecto, el carácter particular de los libros sagrados y la exigencia que de ello deriva para su interpretación: «Los libros sagrados -afirma- no pueden equipararse a los escritos ordinarios, sino que, al haber sido dictados por el mismo Espíritu Santo y tener un contenido de suma importancia, misterioso y difícil en muchos aspectos, para comprenderlos y explicarlos, tenemos siempre necesidad de la venida del mismo Espíritu Santo, es decir, de su luz y su gracia, que es preciso pedir ciertamente con una oración humilde y conservar con una vida santa» (*Enchiridion biblicum*, 89). Con una fórmula más breve, tomada de San Agustín, la *Divino afflante Spiritu* expresa esa misma exigencia. «*Orent ut intellegant*» (*Enchiridion biblicum*, 569).

Sí, para llegar a una interpretación plenamente válida de las palabras inspiradas por el Espíritu Santo, es necesario que el Espíritu Santo nos guíe; y para esto, es necesario orar, orar mucho, pedir en la oración la luz interior del Espíritu y aceptar dócilmente esta luz, pedir el amor, única realidad que nos hace capaces de comprender el lenguaje de Dios, que «es amor» (1 Jn 4, 8.16). Incluso durante el trabajo de interpretación, es imprescindible que nos mantengamos, lo más posible, en presencia de Dios.

10. La docilidad al Espíritu Santo produce y refuerza otra disposición necesaria para la orientación correcta de la exégesis: la fidelidad a la Iglesia. El exegeta católico no alimenta el equívoco individualista de creer que, fuera de la comunidad de los creyentes, se pueden comprender mejor los textos bíblicos. Lo que es verdad es todo lo contrario, pues esos textos no han sido dados a investigadores individuales «para satisfacer su curiosidad o proporcionarles tema de estudio y de investigación» (*Divino afflante Spiritu; Enchiridion biblicum*, 566); han sido confiados a la comunidad de los creyentes, a la Iglesia de Cristo, para alimentar su fe y guiar su vida de caridad. Respetar esta finalidad es condición para la validez de la interpretación. La *Providentissimus Deus* recordó esta verdad fundamental y observó que, lejos de estorbar la investigación bíblica, respetar este dato favorece su progreso auténtico (cf. *Enchiridion biblicum*, 108-109). Es consolador comprobar que los estudios recientes de filosofía hermenéutica han confirmado esta manera de ver y que exegetas de diversas confesiones han trabajado en una perspectiva análoga, subrayando, por ejemplo, la necesidad de interpretar cada texto bíblico como parte del canon de las Escrituras reconocido por la Iglesia, o estando mucho más atentos a las aportaciones de la exégesis patrística.

En efecto, ser fiel a la Iglesia significa situarse resueltamente en la corriente de la gran Tradición que, con la guía del Magisterio, que cuenta con la garantía de la asistencia especial del Espíritu Santo, ha reconocido los escritos canónicos como palabra dirigida

por Dios a su pueblo, y jamás ha dejado de meditarlos y de descubrir su riqueza inagotable. También el Concilio Vaticano II lo ha afirmado: «Todo lo dicho sobre la interpretación de la Escritura queda sometido al juicio definitivo de la Iglesia, que recibió de Dios el encargo y el oficio de conservar o interpretar la palabra de Dios» (*Dei Verbum*, 12).

Asimismo es verdad -como dice también el Concilio, que cita una afirmación de la *Providentissimus Deus-*, «a los exegetas toca... ir penetrando y exponiendo el sentido de la Sagrada Escritura, de modo que con dicho estudio pueda madurar el juicio de la Iglesia» (*Dei Verbum*, 12; cf. *Providentissimus Deus, Enchiridion biblicum*, 109: «*Ut, quasi praeparato studio, judicium Ecclesiae maturetur*»).

11. Para realizar mejor esta tarea eclesial tan importante, los exegetas se deben mantener cerca de la predicación de la palabra de Dios, ya sea dedicando una parte de su tiempo a este ministerio, ya sea relacionándose con quienes lo ejercen y ayudándoles con publicaciones de exégesis pastoral (cf. *Divino afflante Spiritu, Enchiridion biblicum*, 551). Evitarán, así, perderse en los caminos de una investigación científica abstracta, que los alejaría del sentido verdadero de las Escrituras, pues este sentido no puede separarse de su finalidad, que consiste en poner a los creyentes en relación personal con Dios.

III. El nuevo documento de la Pontificia Comisión Bíblica

12. En esta perspectiva -según la *Providentissimus Deus-* «se abre para el trabajo personal de cada exegeta un campo vasto de investigación» (*Enchiridion biblicum*, 109). Cincuenta años después, la *Divino afflante Spiritu* renovaba, con términos diferentes, la misma comprobación estimulante: «Quedan pues, muchos puntos, y algunos muy importantes, en cuya discusión y explicación la penetración de espíritu y los talentos de los exegetas católicos pueden y deben ejercerse libremente» (*Enchiridion biblicum*, 565).

Lo que era verdad en 1943 sigue siéndolo en nuestros días, porque el progreso de las investigaciones ha aportado soluciones a ciertos problemas y, al mismo tiempo, ha planteado nuevas cuestiones, que es preciso estudiar. En la exégesis, como en las demás ciencias, cuanto más se desplaza la frontera de lo desconocido, tanto más se ensancha el campo de exploración. No habían transcurrido cinco años de la publicación de la Divino afflante Spiritu, cuando el descubrimiento de los manuscritos de Qumrán arrojó nueva luz sobre un gran número de problemas bíblicos y abrió otros campos de investigación. A continuación, se hicieron muchos descubrimientos, y se crearon nuevos métodos de investigación y de análisis.

13. Este cambio de situación ha hecho necesario un nuevo examen de los problemas. La Pontificia Comisión Bíblica se ha aplicado a este cometido, y hoy presenta el fruto de su trabajo, titulado *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*.

Lo que impresiona a simple vista en este documento es *la apertura de espíritu* con que ha sido concebido. Se pasa revista a los métodos, los enfoques y las lecturas realizadas hoy en la exégesis y, a pesar de algunas reservas a veces graves que hay que expresar, se admite en casi todos ellos la presencia de elementos válidos para una interpretación integral del texto.

En efecto, la exégesis católica no tiene un método de interpretación propio y exclusivo sino que, partiendo de la base histórico crítica, sin presupuestos filosóficos u otros contrarios a la verdad de nuestra fe, aprovecha todos los métodos actuales, buscando en cada uno de ellos la *semilla del Verbo*.

14. Otro rasgo característico de esta síntesis *es su equilibrio y su moderación*. En su interpretación de la Biblia, sabe armonizar la diacronía y la sincronía, reconociendo que las dos se completan y son indispensables para que surja toda la verdad del texto y satisfaga las exigencias legítimas del lector moderno.

Más importante aún es el hecho de que la exégesis católica no centra su atención únicamente en los aspectos humanos de la revelación bíblica, error en que a veces cae el método histórico-crítico, ni en los aspectos divinos, como pretende el fundamentalismo. Al contrario, se esfuerza por poner de relieve todos esos aspectos,

unidos en la «condescendencia» divina (*Dei Verbum*, 13), que está en la base de toda la Escritura.

15. Por último, es posible descubrir el énfasis que este documento pone en el hecho de que la *palabra bíblica operante se dirige universalmente, en el tiempo y en el espacio*, a toda la humanidad. Si «la palabra de Dios... se hace semejante al lenguaje humano» (*Dei Verbum*, 13), es para que todos lo entiendan. No debe permanecer lejana, «porque... no es superior a tus fuerzas, ni está fuera de tu alcance.... Sino que está bien cerca de ti, está en tu boca y en tu corazón para que la pongas en práctica» (cf. Dt 30, 11.14).

Este es el objeto de la interpretación de la Biblia. Si la tarea primordial de la exégesis estriba en alcanzar el sentido auténtico del texto sagrado o sus diferentes sentidos, es necesario que luego comunique ese sentido al destinatario de la Sagrada Escritura que es, en la medida de lo posible, toda persona humana.

La Biblia ejerce su influencia a lo largo de los siglos. Un proceso constante *de actualización* adapta la interpretación a la mentalidad y al lenguaje contemporáneos. El carácter concreto e inmediato del lenguaje bíblico facilita en gran medida esa adaptación, pero su arraigo en una cultura antigua suscita algunas dificultades.

Por tanto, es preciso volver a traducir constantemente el pensamiento bíblico al lenguaje contemporáneo, para que se exprese de una manera adaptada a sus oyentes. En cualquier caso, esta traducción debe ser fiel al original, y no puede forzar los textos para acomodarlos a una lectura o a un enfoque que esté de moda en un momento determinado. Hay que mostrar todo el resplandor de la palabra de Dios, aun cuando esté «expresada en palabras humanas» (*Dei Verbum*, 13).

La Biblia está difundida hoy en todos los continentes y en todas las naciones. Pero, para que su acción sea profunda, es necesario que se dé una inculturación según el espíritu propio de cada pueblo. Las naciones menos influenciadas por las desviaciones de la civilización occidental moderna comprenderán, tal vez, con

mayor facilidad el mensaje bíblico que aquellas que ya son casi insensibles a la acción de la palabra de Dios, a causa de la secularización y de los excesos de la desmitologización.

En nuestro tiempo se requiere un gran esfuerzo, no sólo por parte de los estudiosos y los predicadores, sino también de los divulgadores del pensamiento bíblico: deben utilizar todos los medios posibles -y hoy disponen de muchos-, a fin de que el alcance universal del mensaje bíblico se reconozca ampliamente y su eficacia salvífica se manifieste por doquier.

Gracias a este documento, la interpretación de la Biblia en la Iglesia puede hallar un impulso nuevo para bien del mundo entero, para hacer resplandecer la verdad y exaltar la caridad en el umbral del tercer milenio.

Conclusión

16. Al terminar, tengo la alegría de poder dar las gracias y alentar, como mis predecesores León XIII y Pío XII, a los exegetas católicos y, en particular, a vosotros, los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica.

Os agradezco cordialmente el trabajo excelente que lleváis a cabo al servicio de la palabra de Dios y del pueblo de Dios: trabajo de investigación, de enseñanza y de publicación; ayuda prestada a la teología, a la liturgia de la Palabra y al ministerio de la predicación; iniciativas que favorecen el ecumenismo y las buenas relaciones entre cristianos y judíos, y participación en los esfuerzos de la Iglesia por responder a las aspiraciones y a las dificultades del mundo moderno.

A esto añado mi aliento afectuoso para la nueva etapa que es preciso recorrer. La complejidad creciente de esta tarea requiere los esfuerzos de todos y una amplia colaboración interdisciplinar.

En un mundo en que la investigación científica se vuelve cada vez más importante en muchos campos, es indispensable que la ciencia exegética se sitúe en un nivel adecuado. Es uno de los as-

pectos de la inculturación de la fe, que forma parte de la misión de la Iglesia en unión con la aceptación del misterio de la Encarnación.

Que Cristo Jesús, Verbo de Dios encarnado, que abrió la inteligencia de sus discípulos a la comprensión de las Escrituras (Lc 24, 45), os guíe en vuestras investigaciones. Que la Virgen María os sirva de modelo no sólo por su docilidad generosa a la palabra de Dios, sino también, en primer lugar, por su modo de recibir todo lo que se le dijo. San Lucas nos refiere que María meditaba en su corazón las palabras divinas y los acontecimientos que se producían, *«symbállousa en te kardía autés»* (Lc 2,19). Por su aceptación de la palabra, es modelo y madre de los discípulos (cf. Jn 19,27).

Así pues, que ella os enseñe a aceptar plenamente la palabra de Dios en la investigación intelectual y en toda vuestra vida.

Os imparto de todo corazón mi bendición apostólica, para que vuestro trabajo y vuestra acción contribuyan cada vez más a hacer resplandecer la luz de la Sagrada Escritura.